EMANUELE KANT

CRITICA DELLA RAGION PRATICA

BRANI SCELTI TRADOTTI E COLLEGATI

CON INTRODUZIONE E NOTE
DI
GIOVANNI VIDARI

G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO
Depositi: GENOVA, Libreria FRATELLI TREVES (A.L.I.)
TRIESTE, Libreria L. CAPPELLI

PREFAZIONE

Nel curare questa edizione ridotta per uso scolastico della *Critica della ragion pratica* mi sono attenuto ai seguenti criteri:

riportare integralmente le parti fondamentali dell'opera, che sono: tutta la prima parte del primo capitolo (*Dei principii della ragion pura pratica*), buona parte del secondo (*Dell'oggetto della ragion pura pratica*), e del terzo (*Dei moventi della ragion pura pratica*);

delle altre parti rivolte a illustrare il postulato della libertà (*Dilucidazione critica dell'Analitica*) e a risolvere l'antinomia della ragion pratica, e quindi a spiegare i due altri postulati della immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio (libro II: *Dialettica della ragion pura pratica*) riportare i brani che sono essenziali per la comprensione della dottrina Kantiana nel suo sviluppo e nelle sue conclusioni. E la stessa cosa dicasi dei brani desunti dalla parte seconda dell'opera (*Metodologia della ragion pura pratica*). Ho

quindi distribuita tutta la materia in sei capitoli, dei quali i primi quattro abbracciano l'*Analitica*, il quinto la *Dialettica*, il sesto la *Metodologia*.

A rendere poi più agevole la lettura del testo, ho fatto precedere alle varie parti e ai passi riportati brevi cenni riassuntivi, che possano servire anche a collegare in un tutto continuo le pagine dell'opera, e a farne comprendere la possente unità, la profonda originalità, la severa bellezza.

Ho seguìto nella traduzione l'edizione dell'Accademia di Berlino, pur giovandomi sia della traduzione francese del Picavet, sia di quella italiana del Capra, che è nel complesso buona, salvo talune espressioni italianamente poco corrette o poco chiare, e alcune altre non esatte (1).

Ho aggiunto, in fine, una Appendice riassuntiva, che credo possa giovare alla comprensione di tutta l'opera nei suoi concetti principali e nei loro collegamenti.

Torino, Novembre 1924.

GIOVANNI VIDARI.

---

(1) Per es. la legge fondamentale della ragion pura pratica è tradotta dal Capra sostituendo la frase « in ogni tempo » a quella « a un tempo », che traduce il tedesco « *zugleich* ». Così pure, alla fine dello stesso paragrafo, il Capra traduce « *das einzige Factum* » con « il fatto particolare », che non è esatto; sul finire del Capo II dell'Analitica (pag. 82 trad. Capra) ci sono due « finchè » che non rendono bene il pensiero tedesco, il quale più chiaramente è espresso nell'un caso da « purchè » (*so lange nur*), nell'altro da « fuorchè » (*als bloss*); nella Dilucidazione critica della Analitica v'è un punto in cui il testo tedesco ha *irgendwo* e *irgendwann*, che si devono tradurre « in qualche luogo e in qualche tempo », non già « in qualunque luogo e in qualunque tempo » (trad. Capra pag. 119, ultima riga) ecc.

INTRODUZIONE

1. — Dati storici e bibliografici.

Le principali opere di E. Kant, nelle quali è trattato il problema morale, sono tre: la *Fondazione della metafisica dei costumi*, 1785; la *Critica della ragion pratica*, 1788; la *Metafisica dei costumi* (in due parti: *Dottrina del diritto*, *Dottrina della virtù*), 1797. E tutt'e tre si collegano strettamente fra loro, sebbene si possa trovare una certa differenza fra l'impostazione del problema etico nelle due prime opere, e le deduzioni che se ne traggono nella terza. La più importante di tutte è indubbiamente, dal punto di vista filosofico, la *Critica della ragion pratica* (1).

(1) Le minori opere morali di Kant sono da dividersi in due gruppi: *a*) quelle anteriori al 1770 (dal quale anno si suole far incominciare il periodo criticista), e sono: *Considerazioni sull'ottimismo*, 1759; *L'unico fondamento possibile di una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, 1763; *Ricerche sulla evidenza dei principii della teologia naturale e della morale*, 1764; *Programma delle lezioni per il semestre invernale*, 1765-66 (dove si propongono argomenti di filosofia morale, trad. ital. di A. Guzzo in *L'educazione nazionale*, giugno 1924), 1766; *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, 1766 (dove si tratta dei rapporti fra morale e religione, trad. ital. di M. Venturini, Milano, 1920 e di P. Carabellese nel vol. *Scritti minori di E. Kant*, Bari, 1923); *b*) quelle posteriori al 1770: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, 1784 (trad. ital. Lamanna, Lanciano, 1919); *Recensioni*

Quest'opera venne annunziata per la prima volta al pubblico nella *Allgemeine Literaturzeitung* di Jena il 21 novembre 1787, fu finita di stampare nel dicembre di quell'anno, e comparve nel successivo. Una seconda edizione curata dallo stesso Kant, è del 1792; una quarta del 1797; della terza non si hanno notizie. Seguirono dopo la morte di Kant (1804) altre due edizioni (1818 e 1827); e poi essa ricomparve nelle edizioni più o meno complete delle opere e degli scritti di Kant: nel vol. VIII della ediz. di ROSENKRANZ e SCHUBERT, Lipsia 1838-42; nel vol. IV della ediz. HARTENSTEIN, Lipsia, 1839; nel vol. V della ediz. HARTENSTEIN, Lipsia, 1867; nel vol. VIII della *Philosophische Bibliothek* di VON KIRCHMANN, Berlino, 1869; nei voll. 1111-1112 della *Universal Bibliothek* di Reclam; nel vol. 38 della *Philos. Bibliothek* del DÜRR, Lipsia 1906; nel vol. V della ediz. *Kant's gesammelte Schriften*, herausg. von der Königlich-Preuss. Akademie der Wiss., per cura di P. NATORP, Berlin, Reimer; e infine nel vol. V delle *E. Kant's Werke*, herausg. von ERNST CASSIRER, Berlin, 1914. Della ***Critica della ragion pratica*** vi è una traduzione latina del BORN (1796-98), 4 voll., Lipsia; una traduzione francese del BARNI, Parigi, Ladrange, 1848; una inglese di ABBOTT, London, 1889; un'altra francese del PICAVET, Parigi, 1888-1902; una italiana del CAPRA, Bari, 1909.

---

dell'opera dell'Herder sulla filosofia della storia, 1785; *Fondazione della metafisica dei costumi*, Riga, 1785 (trad. ital. VIDARI in « Biblioteca di Filosofia e pedagogia », Torino, Paravia, 1923); *Intorno al motto: questo può esser buono in teoria, ma non vale in pratica*, 1793 (trad. italiana LAMANNA, Lanciano, 1917); *Per la pace perpetua*, 1795 (trad. ital. di E. LAMANNA nel volume citato, Lanciano, 1917); *Dottrina del diritto* e *Dottrina della virtù*, 1797 (trad. ital. VIDARI nella « Biblioteca di Filosofia e pedagogia ». Torino, Paravia, 1923); *Antropologia prammatica*, 1798 (trad. ital. VIDARI nella « Biblioteca di Filosofia e pedagogia ». Torino, Paravia, 1921).

2. — La Critica della ragion pratica e le altre opere morali.

La *Critica della ragion pratica* ha la sua premessa necessaria nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Infatti, dato che si possa da un principio supremo razionale dedurre logicamente il sistema delle norme morali, costruire, cioè, quella che si dice metafisica dei costumi (fondamentalmente diversa dalla fisica dei costumi, cioè dalla descrizione e spiegazione scientifica dei costumi intesi come fatti di natura), bisognava prima di tutto ricercare in che consistesse un tal principio supremo razionale; cioè, in altre parole, porre i fondamenti, o procedere alla fondazione della metafisica dei costumi.

Tale è il problema dell'operetta importantissima pubblicata nel 1785: in essa Kant partiva dalla esperienza dell'uomo moralmente buono o, anzi, meglio, della volontà buona (che è l'unica cosa al mondo riconosciuta universalmente e assolutamente buona), per assurgere alla determinazione del fondamento di una tale bontà, che egli additava nell'ossequio alla legge per la legge, cioè alla legge per il valore universale della massima espressa nella legge: una volontà è moralmente buona in quanto ubbidisce alla legge per la legge, cioè agisce per dovere. Ora il dovere, in quanto non si riferisce a nessun contenuto empiricamente determinato o determinabile, esprime una necessità dalla ragion pura, la quale si rivela per tal fatto capace di giudizi sintetici *a priori* pratici (1) o di imperare sulla volontà e deter-

(1) Giudizio sintetico è per Kant quello che collega il soggetto a un predicato non pensato implicitamente in quello; ed è *a priori* il giudizio

minarla ad agire. La ragion pura è, dunque, pratica: essa nel concetto del dovere implica un potere legislativo della volontà e della condotta, che costituisce appunto quello che si dice il potere pratico della ragion pura, e che è qualcosa di profondamente diverso dal potere teoretico di essa. Questo, infatti, non si esercita che in quanto la ragion pura applichi i suoi principî nel campo delle intuizioni sensibili, in quanto, cioè, diventi ragione empirica o scientifica; quello invece, vale a dire il potere pratico della ragion pura, si esercita solo in quanto la ragione stessa applichi il concetto puro del dovere senza nessuna contaminazione empirica.

Ma se l'analisi della volontà buona ci porta a concludere che la ragion pura è pratica, non si riesce però a capire come mai questo sia possibile. Rimane cioè da spiegare come mai la ragion pura possa imporre un dovere assoluto, o un imperativo categorico, alla volontà. Che cosa si deve presupporre in questa, perchè quella sia possibile? Rispondere a tale quesito vuol dire, secondo la terminologia Kantiana, far la Critica della ragion pratica, o anche, come altrimenti si dice, dimostrare come siano possibili i giudizi sintetici *a priori* pratici. Ecco, adunque, sorgere dal seno stesso della ***Fondazione della metafisica dei costumi*** la ***Critica della ragion pratica***. E come in quella dal fatto della volontà

---

sintetico quando quel collegamento o quella sintesi è data, non dalla esperienza, ma dalla ragion pura (Cfr. MARTINETTI, *Commento ai Prolegomeni di Kant*, pag. 198 e 210. Torino, Bocca, 1913). Ora Kant dice che vi sono giudizi sintetici *a priori* pratici, perchè il giudizio — Tu devi — (« Tu hai un dovere da compiere », nel che appunto si esprime il concetto del dovere essenziale alla moralità) collega il soggetto « Tu » al predicato « devi » (il quale predicato non è pensato implicitamente in quel soggetto) con un nesso, che nessuna esperienza potrà mai dare (perchè nessuna esperienza potrà mai dimostrare che tu hai un dovere), ma che la sola ragion pura rivela e pone.

buona Kant era giunto al principio del *Dovere*, così in questa dal principio del Dovere giunge all'idea della *Libertà*, nella quale trova la soluzione del problema. Ma per giungere a tale risultato, che costituisce la vera essenza dell'opera, il Kant riprende in esame quel medesimo principio del Dovere a cui era arrivato nella *Fondazione;* onde la *Critica della ragion pratica* incomincia con un capitolo dedicato all'analisi dei principii fondamentali della ragion pura pratica.

3. — La Critica della ragion pratica e la Critica della ragion pura.

Senonchè accade di doversi chiedere: la libertà, a cui la Critica della ragion pratica conduce come a postulato necessario della moralità, non è essa in contraddizione con i risultati a cui era giunta la *Critica della ragion pura?* Questa Critica, infatti, aveva dimostrato che non è possibile altra conoscenza che quella risultante dalla applicazione dei principii puri della mente ai dati delle intuizioni sensibili, cioè la conoscenza scientifica, la quale è quindi necessariamente fenomenica; ora invece la *Critica della ragion pratica* ci porta ad affermare la realtà della libertà in un mondo, come quello morale, a cui non arriva il dato del senso, e che anzi avrebbe in qualsiasi dato sensibile la sua contaminazione. Qui, dunque, il filosofo è per un lato messo in rapporto con un mondo, quello della pura moralità, che non è più il mondo fenomenico, e per un altro è condotto ad ammettere come reale una libertà, che la *Critica della ragion pura* non aveva potuto affermare.

Ma, in verità, se essa non lo aveva affermato, non

lo aveva neppure escluso, almeno come possibile. Infatti nella II Sezione della Dialettica della *Critica della ragion pura*, discutendo le antinomie proprie della Cosmologia razionale, cioè le tesi e le antitesi riguardanti l'origine e la costituzione del mondo, Kant aveva dimostrato che nel mondo delle cose in sè o dei noumeni l'esistenza d'una causa libera è perfettamente possibile e pienamente conciliabile con la necessità delle leggi naturali. Se quindi ora la *Critica della ragion pratica*, partendo dalla nozione del Dovere, giunge ad affermare la necessità di ammettere la Libertà, non è niente affatto in contraddizione con la Critica precedente; anzi, in certo modo ne conferma i risultati, perchè dimostra la necessità della Libertà con argomenti d'ordine non teoretico, ma pratico, e riferisce tale necessità a quel mondo di cose in sè o noumenico, nel quale la possibilità della Libertà era data dalla stessa *Critica della ragion pura*, e al quale, direi così, si accede soltanto per la via della moralità e partendo dall'idea del Dovere.

Si può dire, adunque, che la *Critica della ragion pratica*, se per un lato prosegue ed esaurisce l'indagine speculativa incominciata nella *Fondazione*, per un altro si riallaccia alla *Critica della ragion pura*, di cui riprende, giustifica e adopera un concetto fondamentale colà dato soltanto come possibile.

Ma fra la *Critica della ragion pratica* e la *Critica della ragion pura* v'è anche una analogia di costruzione. Infatti, se quella ha per suo problema essenziale: quali sono le condizioni, e quindi i limiti, dell'uso teoretico o conoscitivo della ragione; questa ha pure un problema analogo: quali sono le condizioni, ed eventualmente i limiti, dell'uso pratico della ragione. Di lì deriva che tanto l'una quanto l'altra hanno una parte, detta *Ana-*

litica, in cui si esaminano gli elementi costitutivi della ragione o teoretica o pratica, e un'altra, detta *Dialettica*, in cui si esamina l'esplicazione della Ragione nel suo processo e si scoprono i limiti entro cui essa si muove, epperò le difficoltà (le antinomie) a cui soggiace, quando quelle condizioni di sviluppo non sono osservate. L'*Analitica* e la *Dialettica* (alle quali nella *Critica della ragion pura* precede, per la particolar natura della conoscenza, la *Estetica*) (1) costituiscono la *Dottrina elementare;* a questa poi segue in ambo i casi la *Metodologia*, che studia nell'un caso il metodo di espressione della Ragion teoretica, e nell'altro il modo di tradurre in atto da parte del soggetto la Ragion pratica oggettivamente valida.

---

(1) Qualche studioso di Kant ha però rilevato che l'Analitica della *Ragion pratica* termina con un capitolo (il terzo: *Dei motivi della ragion pura pratica*) che in parte corrisponde all'Estetica della *Ragion pura*, in quanto nell'una e nell'altra si studia il rapporto necessario fra la sensibilità e la Ragione. Dice infatti il Delbos (*La philosophie pratique de Kant*, pag. 423, Parigi, Alcan) che la *Critica della ragion pratica* « comprendra aussi une esthétique, dont l'objet sera le rapport nécessaire de la raison pure pratique avec la sensibilité, autrement dit, le sentiment moral ». Cfr. Cantoni C., *E. Kant*, II, 119. La ragione poi per cui l'Estetica occupa il primo posto nella *Critica della ragion pura*, e la sua parte corrispondente è nel terzo dei capitoli della Analitica nella *Critica della ragion pratica*, sta in ciò che nella vita conoscitiva si parte dalla conoscenza sensibile per arrivare alla intellettuale e alla razionale, nella vita morale invece si parte dai principii puri della ragione per scendere alla loro attuazione nella sensibilità (Cfr. *Dilucidazione critica della Analitica della ragion pura*).

Fra le due critiche la corrispondenza si può rappresentare così:

Critica della ragion pura		Critica della ragion pratica		
Dottrina elem.	Estetica	Dott. elem.	Analitica	1° dei principii
	Analitica			2° dei concetti
	Dialettica			3° dei motivi
			Dialettica	
Metodologia		Metodologia.		

4. — La Critica della ragion pratica per rispetto al problema morale.

Risulta chiara dalle cose dette la grande importanza che ha la *Critica della ragion pratica* per rispetto al problema morale. Se questo si formula così: — in che cosa consiste la volontà moralmente buona, o da che cosa essa deriva la sua bontà? e di conseguenza: che cosa si presuppone nell'uomo perchè tale bontà si realizzi? —, noi dobbiamo riconoscere che Kant trova una risposta al primo problema nella *Fondazione*, e poi a tutti e due insieme uniti e intimamente collegati nella *Critica della ragion pratica*. Egli sostiene, come fu già accennato, che l'essenza della moralità sta nella osservanza del Dovere puro, del Dovere per il Dovere, e che, quindi, qualunque spiegazione del Dovere (epperò anche qualunque motivazione (1) di esso) che sia tratta da fonte estranea al Dovere (il piacere, la felicità, la perfezione) non riesce a spiegarlo nè, di conseguenza, a motivarlo. Il Dovere si spiega da sè, e la volontà morale non ha

(1) Qualche pensatore (E. Juvalta, *Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica*, Pavia, 1901; *Il vecchio e il nuovo problema della morale*, Bologna, Zanichelli, 1914) ha con acutezza distinto il problema della giustificazione da quello della motivazione (esigenza giustificativa, esigenza esecutiva). Ma la distinzione, se è necessaria nel campo della esperienza, dove le ragioni che giustificano una linea di condotta non coincidono necessariamente con i motivi che la determinano, non ha più ragion d'essere nel campo propriamente morale, dove il fondamento ultimo della condotta non può non essere identico col motivo di essa: l'idea del Dovere per il Dovere o del Dovere puro non è soltanto il fondamento o la ragion d'essere della massima morale, ma è anche il motivo da cui la condotta è determinata: che se non fosse determinata da tal motivo, cioè da tale idea, cesserebbe *ipso facto* di essere morale. Con ciò si vuol dire che la distinzione sostenuta implica già un concetto di moralità diverso da quello che la fa consistere nella osservanza del Dovere per il Dovere.

motivazione possibile al di fuori della coscienza del dovere: nel che consiste il cosiddetto sentimento morale, che non è affatto un sentimento nel senso empirico o, dice Kant, patologico della parola, ma è piuttosto, e soltanto, l'avvertimento della autorità imperativa del Dovere o della Legge.

Che poi il Dovere imperando per sè solo esprima l'universalità propria della Ragione, in cui consiste la dignità dell'uomo; che quindi l'osservanza del Dovere per il Dovere voglia dire fare omaggio alla dignità dell'uomo o rispettarne la personalità come avente valore di fine in sè, e non di mezzo; che in tale potere della Ragione pura o universale di imporre da sè un principio assolutamente imperativo consista l'autonomia; e che infine l'autonomia sia, per altro verso, proprio la libertà, cioè il potere di darsi delle norme che, avendo validità universale, sono leggi: — queste sono tutte proposizioni che costituiscono il tessuto dell'Etica kantiana, che esauriscono, oserei dire, tutto il campo della dottrina morale, e che egli, Kant, deduce o sviluppa nella *Analitica*, traendole fuori dalle premesse poste e illustrate nel primo capitolo della *Critica della ragion pratica*.

Quest'opera, adunque, anche considerata soltanto nel suo primo libro, l'*Analitica* (divisa nei tre capitoli: i principii, gli oggetti, i motivi della ragion pura pratica) è un trattato di morale importantissimo per profondità di visione e di soluzione del problema.

Ma essa va considerata anche in rapporto al secondo libro, la *Dialettica*, che è una parte non sovrapposta, ma intimamente legata alla prima e a tutto il pensiero kantiano, e dove sono affrontati e risolti problemi che della moralità sono elementi essenziali. Infatti in essa Kant dimostra che la legge

morale del Dovere, in quanto richiede la piena subordinazione a sè di ogni motivo sensibile, presuppone bensì per un lato la libertà, ma presuppone anche per un altro che il Supremo bene, realizzato dalla osservanza del Dovere per il Dovere, si unifichi, secondo quanto la Ragione esige nella sua aspirazione all'Assoluto, con il Bene sensibile, cioè con la Felicità: unificazione esprimentesi nel concetto del Sommo bene, e possibile soltanto per l'ammissione di due altri postulati, che sono l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. I due beni, cioè il Supremo o la Virtù (osservanza del Dovere per il Dovere), e il bene sensibile, cioè la Felicità (che, per quanto non considerato, anzi escluso, dalla Virtù, non cessa di essere bene), devono evidentemente, per quella medesima esigenza dell'Assoluto, che è propria della Ragione in tutti i suoi campi, nel teoretico e nel pratico, comporsi in unità. Ma come accadrà la composizione? Non per una riduzione della Virtù a Felicità, o della Felicità a Virtù, perchè le loro massime sono assolutamente eterogenee; neppure per una azione causale della Felicità sulla Virtù, perchè essa contaminerebbe alle radici la Virtù stessa, nè per un'azione inversa della Virtù sulla Felicità, perchè la Virtù, in quanto sia, come s'è detto, l'osservanza del Dovere per il Dovere, non ha, nel mondo sensibile, nessuna azione nella produzione di effetti felicitanti. Siamo dunque di fronte ad una antinomia: per un lato, alla necessità razionale della composizione dei due termini opposti nel Bene assoluto o totale, e per un altro alla impossibilità della composizione stessa, almeno fino a quando ci manteniamo nel campo della esperienza. Ma l'antinomia deve risolversi, altrimenti si cadrebbe nello scetticismo morale, cioè si sarebbe tratti a dubitare

della legge morale, la cui osservanza è elemento essenziale del Sommo bene. Ora, l'antinomia si può risolvere, quando si pensi che la Virtù, in quanto appartenente al mondo sovrasensibile o intelligibile, produca in esso la felicità.

Ed è qui che si affacciano i due postulati della immortalità dell'anima, come concezione derivante dalla stessa natura spirituale della Virtù, e della esistenza di Dio, come condizione richiesta dalla esigenza della adeguazione della Felicità alla Virtù: postulati, che, inaccessibili alla Ragion teoretica, diventano necessarii nel caso della Ragion pratica.

Così la dottrina morale, pur costituendosi in modo assolutamente razionale, cioè senza fare appello a credenze religiose, ci conduce necessariamente, per la soluzione più profonda e completa dei problemi che scaturiscono dal suo seno, fin sulla soglia della religione, e riesce a farci vedere come necessarii per la stessa spiegazione razionale o filosofica, non della moralità, ma dei problemi sorgenti dalla moralità stessa, quelli che sono i principii o le credenze fondamentali della religione. E mentre è salvata la purezza e l'austerità della morale, è anche delineata dalla religione una interpretazione sgombra d'ogni elemento empirico e utilitario, epperò purissima e fondamentalmente morale.

La religione non è necessaria per fondare la morale, perchè questa si fonda da sè o meglio trova il suo fondamento nella stessa natura razionale; ma la religione si dimostra come un complemento necessario della moralità, da cui, d'altra parte, deriva la purezza de' suoi principii.

5. — Opere da consultare.

Dalla vastissima bibliografia (cfr. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss d. G. d. Ph.*[10], parte III) intorno alla dottrina morale di E. Kant trarrò quelle notizie che più facilmente possono servire a un lettore italiano.

A) Delle opere nostre ricordo:

BOSELLI O., *La dottrina del sentimento morale di Kant*. Savona, 1914.
CANTONI C., *E. Kant*, II vol., Milano, Hoepli, 1884.
CHIAPPELLI A., *Sul carattere formale del principio etico*, 1884.
CROCE B., *La filosofia della pratica*. Bari, 1909.
DENTICE D'ACCADIA, *Il razionalismo religioso di Kant*. Bari, Laterza, 1920.
MARTINETTI P., *Sul formalismo della morale kantiana*. Estratto dalla «Miscellanea di studi», pubblicata pel cinquantenario della R. Accademia Scientifico-letteraria di Milano.
ORESTANO, *Il concetto della virtù in Kant*. Palermo, 1901.
RENSI G., *Formalismo e amoralismo giuridico*. Verona, 1914.
ROSMINI A., *Principii della scienza morale* e *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* in «Opere edite e inedite», vol. XII. Milano, Pogliani, 1837. Nuova ediz. di G. GENTILE. Bari, Laterza.
ROSSI P., *La dottrina Kantiana della educazione*. Torino, Paravia, 1902.
VIDARI G., *Il moralismo di E. Kant* in «Rivista filosofica», 1906.

B) Delle opere straniere:

I. — BARNI I., *Examen de la Critique de la Raison pratique*. Paris, 1851.
BOUTROUX E., *La morale de Kant* in «Revue des Cours et des Conférences».
COUSIN V., *Philosophie de Kant*[4]. Parigi, 1863.
CRESSON, *La morale de Kant*. Parigi, 1904.
DELBOS V., *La philosophie pratique de Kant*. Parigi, 1905.
FOUILLÈE A., *Critique des systèmes de morale contemporains*. 3ª ediz. Parigi, 1893.
PARODI D., *Le problème moral et la pensée contemporaine*[2]. Parigi, 1921.

II. — Cohen, *Kants Begründung der Ethik*. Berlin, 1910.
Fischer Kuno, *Geschichte der neueren Philosophie*[4]. Heidelberg, 1899. V vol.
Lehmann O., *Ueber Kants Principien der Ethik und Schopenhauers Beurtheilung ders*. Berlin, 1880.
Paulsen F., *J. Kant, sein Leben u. seine Lehre*. 6ª ediz. Stuttgart, 1920.
Schopenhauer, *Ueber die Freiheit des mensch. Willens; Ueber das Fondament der Moral*. Francoforte, 1841 (in *Sämmtl. Werke*. Leipzig, 1873-74, vol. IV). Trad. franc., 10ª ediz. Parigi, Alcan.
Willm, *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant*. Paris, 1846.

Capitolo Primo.

Prefazione - Introduzione.

La *Critica della ragion pratica* ha, come la *Critica della ragion pura* una Prefazione e una Introduzione. La Prefazione è rivolta a stabilire il rapporto fra quest'opera e le precedenti, a rispondere ad alcune obiezioni e a confermare, in genere, l'uso di principii puri della ragione.

L'Introduzione ritorna sul concetto principale di Critica della ragion pratica, che Kant vuole nettamente distinguere da quello di Critica della ragion pura. Infatti nell'uso speculativo dei principii puri della ragione non si può andare al di là della esperienza, onde, in tal caso, è giusto parlare di una Critica della ragion pura; invece nell'uso pratico dei principii puri della ragione (uso che si rivela nella moralità, cioè nella volontà buona), i principii puri devono applicarsi indipendentemente dall'esperienza, onde non si può più fare una Critica della ragion pura pratica, ma piuttosto una Critica della ragion pratica. Se da una parte la ragione nell'uso speculativo trascende i suoi limiti quando pretende di fare una applicazione dei principii puri al di là dell'esperienza, dall'altra la ragione nell'uso pratico

trascende i suoi limiti quando si illude di derivare i proprii principii dall'esperienza.

Che poi la ragion pura sia pratica, cioè contenga in sè i principii direttivi della condotta, epperò implichi necessariamente la libertà, è ciò che l'opera si propone di dimostrare.

Se noi ora possiamo trovare ragioni per dimostrare che questa proprietà (la libertà) appartiene veramente alla volontà umana (e quindi anche al volere di tutti gli esseri razionali), allora verrà con ciò dimostrato non solo che la ragion pura può essere pratica, ma che essa sola, e non la ragione empiricamente limitata, è pratica in modo assoluto. Di conseguenza noi avremo, non da svolgere una *Critica* della ragion **pura pratica**, ma soltanto da trattare della ragion **pratica** in genere. Infatti la ragion pura, una volta che siasi dimostrato che esiste, non ha bisogno di nessuna critica. Essa è appunto quella che include il criterio per la critica di ogni suo uso. La critica della ragion pratica in genere ha, dunque, l'ufficio di trattenere la ragione empiricamente condizionata dalla pretesa di porgere essa sola in modo esclusivo il principio determinante del volere. L'uso della ragion pura, una volta che ha stabilito che essa esiste, è soltanto immanente; invece l'uso della ragione empiricamente determinata, che aspira al dominio universale, è trascendente, e si esprime in pretese e precetti, che vanno al di là del suo campo: il che è appunto l'inverso di ciò che si potè dire della ragion pura nell'uso speculativo.

Capitolo Secondo.

I principii fondamentali della Critica della ragion pratica.

Il primo capitolo dell'*Analitica* si compone di otto paragrafi e due appendici: nei primi Kant analizza la natura dei principii pratici in genere e dei principii pratici categorici in ispecie; nelle due appendici tratta della deduzione dei principii pratici puri e della facoltà propria della ragion pura di varcare nell'uso pratico i limiti proprii della ragion stessa nell'uso teoretico.

I.

Kant incomincia con porre in una definizione la distinzione netta fra i principii pratici soggettivi, i quali si dicono *massime*, e i principii pratici oggettivi, che si dicono *leggi* (1): massime sono i principii pratici che dal soggetto sono considerati validi soltanto per lui; leggi sono i principii pratici che dal soggetto vengono considerati come validi per il volere di ogni essere ragionevole. Le massime poi non sono leggi perchè evidentemente si adattano variamente alle particolari disposizioni del

(1) La parola « legge » (*Gesetz*) appare adoperata da Kant in un senso generale come esprimente in genere una necessità, (= regola), e in un senso più ristretto come esprimente la necessità oggettiva assoluta.

(g. v.)

soggetto; le leggi invece diventano *imperativi*, se ed in quanto si riferiscano a soggetti (come l'uomo), nei quali non sia la ragione l'unico principio determinante del volere, e significano che, se la ragione sola determinasse la volontà, l'azione accadrebbe immancabilmente secondo un tal principio.

A seconda poi che le leggi, determinando le condizioni della causalità del volere, hanno o non hanno riguardo all'effetto e alla capacità soggettiva di produrlo, sono imperativi *ipotetici* o *categorici*. Nel primo caso sono semplici precetti, nel secondo sono vere e proprie leggi. Le distinzioni di Kant si possono riassumere così:

Principii pratici			
soggettivi o massime	oggettivi o regole (norme)	categorici o *leggi* (necessità oggettiva assoluta)	imperativi
		ipotetici o *precetti* (necessità soggettiva relativa)	

È interessante infine osservare come Kant procede nella sua trattazione *more geometrico*, analogamente all'Etica di B. Spinoza, ponendo, cioè, prima una definizione, e poi procedendo alla dimostrazione di teoremi e alla deduzione di corollarii e di scolii, e scendendo infine alla formulazione di problemi.

§ 1. — Definizione.

I principii pratici sono proposizioni, che esprimono una determinazione universale del volere, la quale ha sotto di sè parecchie regole pratiche. Esse sono soggettive o **massime,** quando la condizione viene dal soggetto considerata come valida soltanto per la sua volontà;

sono invece oggettive o **leggi** pratiche, se la condizione stessa viene considerata come valida oggettivamente, cioè per la volontà di ogni essere razionale.

Scolio.

Se si ammette che la ragion pura possa contenere in sè un principio pratico, cioè sufficiente a determinare il volere, allora ci sono leggi pratiche; in caso contrario, tutti i principii pratici saranno semplici massime. Nel volere di un essere razionale che abbia affezioni sensibili (1) può sorgere un conflitto fra le massime e le leggi pratiche da lui stesso riconosciute.

Per es., ciascuno può farsi una massima di non sopportare invendicata alcuna offesa, eppure nello stesso tempo vedere, che questa non è una legge pratica, ma soltanto una sua massima, mentre, come regola per la volontà di ogni essere razionale, in una sola e medesima massima, non può andar d'accordo con se stessa. Nella conoscenza della natura i principii di ciò che accade (p. es., il principio dell'uguaglianza dell'azione e della reazione nella trasmissione del movimento) sono nello stesso tempo leggi della natura, poichè l'uso della ragione là è teoretico e determinato dalla natura dell'oggetto. Nella conoscenza pratica, cioè in quella che si occupa semplicemente dei motivi determinanti della volontà, i principii che c'imponiamo, non sono ancora perciò delle leggi, alle quali sia inevitabile sottostare, perchè la ragione nell'uso pratico ha da fare col soggetto, cioè con la facoltà di desiderare, e secondo la disposizione particolare di questa facoltà si può adattare variamente la regola. La regola pratica è sempre un prodotto della ragione, perchè prescrive l'azione, come mezzo all'effetto, come fine. Ma per un essere, per cui il motivo determinante della volontà non è affatto soltanto la ragione, questa regola è un **imperativo**, cioè una regola che viene caratterizzata

---

(1) Si può tradurre così l'espressione kantiana «in einem pathologisch-afficirten Willen» (g. v.).

mediante un dovere, esprimente la necessità oggettiva dell'azione, ed essa significa che, se la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione avverrebbe immancabilmente secondo questa regola. Gl'**imperativi** hanno dunque valore oggettivo, e sono affatto differenti dalle massime, in quanto queste sono principii soggettivi. Quelli, invece, o determinano le condizioni della causalità dell'essere razionale, come causa efficiente, semplicemente riguardo all'effetto e alla capacità di produrlo, o determinano soltanto la volontà, sia questa sufficiente o no all'effetto. I primi sarebbero imperativi ipotetici, e conterrebbero semplici precetti dell'abilità; i secondi invece sarebbero imperativi categorici e soltanto leggi pratiche. Dunque, le massime sono bensì **principii**, ma non **imperativi.** Ma gli stessi imperativi, se sono condizionati, cioè se determinano la volontà, non semplicemente come volontà, ma soltanto relativamente a un effetto desiderato, cioè se sono imperativi ipotetici, sono bensì **precetti** pratici, ma non **leggi.** Queste ultime devono bastare a determinare la volontà come volontà, ancor prima che io domandi se ho il potere necessario a un effetto desiderato, o che cosa debba fare per produrlo. Quindi esse devono essere categoriche, altrimenti non sono leggi, perchè manca loro la necessità, la quale, se dev'essere pratica, dev'essere indipendente da condizioni sensibili, quindi da condizioni che aderiscano accidentalmente alla volontà. Se, p. es., dite a qualcuno, che egli deve lavorare e risparmiare nella giovinezza, per non stentare nella vecchiaia, questo è un precetto pratico giusto, e nello stesso tempo importante, della volontà. Ma si vede facilmente che la volontà qui è diretta a qualche **altra cosa** che si suppone sia la desiderata, e che questo desiderio dev'essere lasciato a lui, all'agente stesso, sia che egli preveda ancora altri mezzi oltre al patrimonio che si fosse acquistato, oppure che non speri punto di diventare vecchio, o che pensi, che un giorno, in caso di povertà, potrà campare alla peggio. La ragione, dalla quale solamente possono derivare tutte quelle regole che contengono la necessità, pone bensì in questo suo precetto anche

la necessità (poichè altrimenti esso non sarebbe un imperativo), ma la necessità è condizionata soltanto soggettivamente, e non può essere supposta nello stesso grado in tutti i soggetti. Invece, affinchè la ragione possa dare leggi, si richiede che essa abbia bisogno di presupporre semplicemente **se stessa:** infatti la regola è oggettiva e universalmente valida solo quando essa vale senza condizioni accidentali e soggettive, che distinguono un essere razionale da un altro. Se p. es., dite ad alcuno che egli non deve mai fare promesse false, questa è una regola, che riguarda semplicemente la sua volontà: i fini, che l'uomo può avere, possono venire o no conseguiti mediante essa; il semplice volere è ciò che dev'essere determinato interamente *a priori* mediante quella regola. Ora, se si trova che questa regola è praticamente giusta, essa è una legge, perchè è un imperativo categorico. Dunque, le leggi pratiche si riferiscono soltanto alla volontà, senza considerare ciò che vien effettuato mediante la causalità di essa; e si può astrarre dalla causalità (come appartenente al mondo sensibile), per avere queste leggi pure.

A questo punto sorge la questione: Fra i principii, secondo cui il soggetto agisce, ve ne sono alcuni che possono essere ritenuti per leggi; e di che natura essi sono? A questa domanda Kant risponde coi tre teoremi successivi, il cui contenuto si può riassumere e chiarire così:

1° *I principii pratici* che, in quanto si riferiscano a un oggetto del desiderio, si posson dire *materiali, hanno questi due caratteri:* 1° di essere empirici; 2° di non poter fornire leggi;

2° I principii pratici materiali sono, come tali, tutti quanti di una sola e medesima specie, cioè *appartengono al principio universale dell'amor proprio* o della propria felicità;

3° I principii pratici di validità universale, e

quindi capaci di diventar leggi non possono essere che quelli che determinino il volere, non secondo la materia, ma soltanto *secondo la forma.*

Che i principii pratici, i quali presuppongono come motivo determinante del volere un oggetto del desiderio siano, non puri, ma empirici, si dimostra osservando che, essendo la rappresentazione dell'oggetto legata al soggetto per mezzo del piacere, non si può sapere *a priori* se la rappresentazione che il soggetto si fa di un oggetto sia piacevole o no. Ed essendo empirico un principio di tal natura, si adatterà variamente alla natura del soggetto, epperò potrà essere una massima, non mai una legge.

D'altra parte i principii pratici materiali, cioè empirici, si riconducono tutti al principio dell'amor proprio, perchè pongono come motivo determinante del volere il piacere, la coscienza del quale, in quanto sia considerato come compagno incessante della intera esistenza, costituisce la felicità.

Di qui deriva che, siccome un principio pratico materiale-empirico-edonistico non può diventar legge, si deve ammettere una di queste due alternative: o che non sia possibile pensare dei principii pratici come leggi, oppure che, per pensarli, si pensino come principii che determinano la volontà per la sola e pura forma.

In tutto questo ragionamento di Kant si vede per un lato il riflesso della sua teoria della conoscenza, per un altro il presupposto implicito fondamentale della sua dottrina etica.

Il riflesso della teoria gnoseologica consiste nella affermazione che tutti i principii pratici che si riferiscono a un oggetto come motivo determinante della volontà, cioè tutti i principii pratici materiali, sono empirici, cioè derivati dall'esperienza.

Nella *Critica della ragion pura*, infatti, Kant aveva dimostrato che dei due elementi, la materia e la forma, onde si costituisce il giudizio, la seconda è data *a priori*, ma la prima deriva unicamente dalla sensazione. Ora non poteva dire diversamente qui a proposito dei giudizi o principii pratici.

Ma da questa proposizione Kant passa a quell'altra dimostrata nel teorema I, secondo cui tutti i principii pratici materiali, in quanto sono empirici, si riferiscono all'amor proprio e quindi sono egoistici. Ora, qui sta, a mio giudizio, uno dei punti più discutibili dell'etica kantiana, perchè in tal modo Kant viene ad escludere che vi siano principii pratici materiali derivanti il loro oggetto, quale motivo determinante della volontà, dall'amore, non di sè, ma degli altri, o, in genere, dal sentimento disinteressato. Kant si rivela fin dalla prime pagine decisamente e austeramente anti-sentimentale, in quanto il sentimento possa costituire l'oggetto di un principio pratico universale, cioè di una legge. Ma questo (a prescindere da una qualsiasi critica di un tale presupposto) lo metterà poi in difficoltà di fronte al fatto innegabile del *sentimento morale*, del quale sarà costretto ad ammettere un lato inesplicabile e misterioso. Ma di ciò più avanti.

§ 2. — Teorema I.

Tutti i principii pratici, che presuppongono un oggetto (materia) della facoltà di desiderare come motivo determinante della volontà, sono empirici, e non possono fornire leggi pratiche.

Per materia della facoltà di desiderare intendo un oggetto, la cui realtà è desiderata. Se il desiderio di quest'oggetto precede la legge pratica, ed è la condizione, per cui ci facciamo di essa un principio, io dico

(**in primo luogo**): che allora questo principio è sempre empirico. Poichè allora il motivo determinante del libero arbitrio è la rappresentazione di un oggetto e quella speciale relazione di essa col soggetto, mediante la quale la facoltà di desiderare è determinata all'attuazione dell'oggetto stesso. Ma una tale relazione col soggetto si chiama il piacere della realtà di un oggetto. Dunque, questo piacere dovrebbe essere presupposto come condizione della possibilità della determinazione del libero arbitrio. Ma di nessuna rappresentazione di un oggetto, qualunque essa sia, si può conoscere *a priori* se essa sarà legata col piacere o col dispiacere, o se sarà **indifferente.** Dunque, in tal caso, il motivo determinante del libero arbitrio deve sempre essere empirico; e quindi anche deve esserlo il principio pratico materiale, che lo presuppose come condizione.

Ora, siccome (**in secondo luogo**) un principio, che si fonda soltanto sulla condizione soggettiva della capacità di sentire un piacere o un dispiacere (la quale condizione può soltanto essere conosciuta empiricamente, e non può essere valida allo stesso modo per tutti gli esseri razionali), può certamente servire come massima per il soggetto, che la possiede, ma non come legge per questa stessa capacità (poichè gli manca la necessità oggettiva che dev'essere conosciuta *a priori*), così un tale principio non può mai fornire una legge pratica.

§ 3. — **Teorema II.**

Tutti i principii pratici materiali sono, come tali, di una sola e medesima specie, e appartengono al principio universale dell'amor proprio, ossia della propria felicità.

Il piacere che proviene dalla rappresentazione dell'esistenza di una cosa, in quanto dev'essere un motivo determinante del desiderio di questa cosa, si fonda sulla **capacità di sentire** del soggetto, perchè **dipende** dall'esistenza di un oggetto; quindi appartiene al senso

(sentimento) e non all'intelletto, il quale esprime un rapporto della rappresentazione con **un oggetto,** secondo concetti, ma non col soggetto, secondo sentimenti. Il piacere è, dunque, pratico solo in quanto la sensazione del godimento, che il soggetto si aspetta dalla realtà dell'oggetto, determina la facoltà di desiderare. Ma in un essere razionale la coscienza del godimento della vita, che accompagna incessantemente la sua intiera esistenza, è la **felicità,** e il principio di far della felicità il supremo motivo determinante del libero arbitrio, è il principio dell'amor proprio. Dunque, in tutti i principii materiali, i quali ripongono il motivo determinante del libero arbitrio nel piacere o nel dispiacere, che può derivare dalla realtà di un oggetto qualsiasi, sono della **stessa specie,** in quanto appartengono tutti al principio dell'amor proprio, ossia della propria felicità.

Corollario.

Tutte le regole pratiche **materiali** ripongono il motivo determinante della volontà nella **facoltà di desiderare inferiore;** e, se non vi fossero leggi semplicemente **formali** di essa che determinassero sufficientemente la volontà, non si potrebbe neanche ammettere una **facoltà di desiderare superiore.**

Seguono ora due scolii importanti, nei quali i concetti principali sono: *a*) *la distinzione tra facoltà inferiore e facoltà superiore di desiderare;* *b*) *la impossibilità per il principio dell'amor proprio di diventare un principio pratico universale.*

Per rispetto al primo punto Kant respinge l'opinione di coloro che ripongono la differenza tra la facoltà inferiore e la facoltà superiore di desiderare in ciò che nell'un caso le rappresentazioni determinanti del volere e legati col sentimento del piacere hanno origine nei sensi, mentre nell'altro avrebbero origine nell'intelletto.

A Kant pare che, quando si tratta di rappresentazioni legate col sentimento di piacere, si debba sempre parlare di facoltà inferiore di desiderare, qualunque sia l'origine della rappresentazione, perchè il sentimento di piacere è sempre della stessa specie, e quel che, in tal caso, importa è la sua quantità e intensità.

Quindi, o si deve ammettere che non vi è una facoltà superiore di desiderare, cioè che non vi sono motivi d'ordine superiore, o si deve riconoscere che questa facoltà ha per motivo determinante, non la materia, ma la pura forma, senza alcuna mescolanza di elementi patologici o sentimentali, e quindi senza neppure il sentimento di piacere o di soddisfazione per la legge medesima della ragione.

Per rispetto al secondo punto, Kant ammette bensì che il desiderio della felicità è un motivo inevitabile della volontà, e che quindi la massima, mediante la quale ognuno si pone la felicità come motivo determinante del volere, ha carattere di universalità, ma sostiene che questo è un principio semplicemente teoretico, che, cioè, non può dar luogo a una vera legge pratica, perchè, per far ciò, dovrebbe contenere per tutti i casi e per tutti gli esseri razionali *lo stesso* motivo determinante del volere, laddove la massima della felicità viene da ciascuno intesa a seconda del proprio particolar sentimento di piacere o di dolore.

Ma, dato anche che degli esseri ragionevoli si accordino su ciò che costituisce l'oggetto dei loro sentimenti di piacere e di dolore e sui mezzi di cui devono servirsi per conseguirlo, la necessità che ne conseguirebbe sarebbe puramente fisica, non pratica, e il principio che la esprime sarebbe un consiglio, non una legge.

Scolio I.

È strano, che uomini per altro acuti possano credere di trovar la differenza fra la **facoltà di desiderare inferiore** e quella **superiore** a seconda che le **rappresentazioni**, che sono legate con il sentimento del piacere, abbiano la loro origine nei **sensi** o nell'**intelletto.** Poichè, quando si ricercano i motivi determinanti del desiderio e si ripongono in un diletto, che si aspetta da qualcosa, non importa donde provenga la rappresentazione di quest'oggetto che piace, ma importa solo quanto esso **piace.**

Se una rappresentazione, benchè abbia la sua sede ed origine nell'intelletto, può determinare il libero arbitrio solo per ciò che essa suppone nel soggetto un sentimento di piacere, è poi del tutto dipendente dalla natura del senso interno, che essa sia un motivo determinante del libero arbitrio: cioè dipende dal poter essere questo senso impressionato gradevolmente mediante quella rappresentazione. Le rappresentazioni degli oggetti possono ancora essere molto diverse, possono essere rappresentazioni dell'intelletto e anche della ragione in contrapposizione alle rappresentazioni dei sensi; tuttavia, il sentimento del piacere, per cui soltanto propriamente costituiscono il motivo determinante della volontà (il diletto, la contentezza, che si aspetta da ciò, e che eccita l'attività alla produzione dell'oggetto), è della stessa specie, non solo in quanto può essere sempre conosciuto soltanto empiricamente, ma anche in quanto interessa una sola e medesima forza vitale, che si manifesta nella facoltà di desiderare, e in questa relazione non può essere differente, fuorchè nel grado, da ogni altro motivo determinante. Altrimenti, come si potrebbe fare un confronto rispetto alla **quantità** fra due motivi determinanti affatto differenti rispetto al modo di rappresentazione, per preferire quello che interessa di più la facoltà di desiderare? Un medesimo uomo può restituire, senza averlo letto, un libro per lui istruttivo, che gli viene tra mani solo

una volta, per non lasciare la caccia; può andarsene durante un bel discorso per non giungere troppo tardi a pranzo; lasciare una conversazione sensata, che del resto egli apprezza molto, per mettersi al tavolo da giuoco; perfino respingere un povero, che del resto egli ha piacere di beneficare, perchè in tasca non ha maggior denaro, di quel che gli abbisogna per pagare l'ingresso alla commedia. Se la determinazione della volontà si fonda sul sentimento del piacere o del dispiacere, che egli si aspetta da una cosa, gli è affatto indifferente il modo di rappresentazione, mediante il quale viene affetto. Quanto intenso è questo piacere, quanto lungo, quanto facile a procurare, e quanto spesso ripetuto, ecco che cosa importa a lui per risolversi alla scelta. Come a colui, che ha bisogno di oro da spendere, è affatto indifferente che la materia di esso, l'oro, sia stata cavata dalla montagna, o detersa dalla sabbia, purchè sia ricevuto dappertutto per lo stesso valore, così nessuno, se gl'importa semplicemente il piacere della vita, ricerca, se le rappresentazioni sono dell'**intelletto** o del **senso**, ma soltanto **la quantità e l'intensità del piacere**, che esse gli procurano nel maggior tempo. Solo coloro, che rifiuterebbero volentieri alla ragione il potere di determinare la volontà senza la presupposizione di un sentimento, possono deviare talmente dalla loro propria definizione, da spiegare poi tuttavia affatto diversamente ciò, che prima essi stessi hanno ricondotto a un solo e medesimo principio. Così si vede, p. es., che si può trovar piacere anche nel semplice **uso della forza**, nella coscienza della propria forza d'animo, in quanto supera gli ostacoli che si oppongono al nostro proposito, nel coltivare le doti dello spirito, ecc.; e giustamente noi chiamiamo ciò le gioie e i piaceri più squisiti, perchè essi, più che gli altri, sono in nostro potere, non si affievoliscono, bensì rinvigoriscono il sentimento per un godimento ancora maggiore e, mentre dilettano, coltivano lo spirito. Ma per ciò spacciarli come determinanti la volontà in altro modo che mediante il senso, (mentre essi suppongono tuttavia, per la possibilità di quei piaceri, un sentimento posto in noi a quest'effetto, come

prima condizione di questo piacere), è fare proprio come quegl'ignoranti, che volentieri s'immischiano di metafisica, e suppongono la materia sì fina, sì sopraffina, che a loro stessi ne viene il capogiro, e poi credono a questo modo di avere trovato un'essenza **spirituale,** eppure estesa. Se con Epicuro noi stabiliamo, che nella virtù ciò che determina la volontà sia il semplice piacere, che essa promette, non possiamo poi disapprovarlo, perchè egli ritiene questo piacere omogeneo con quello dei sensi più grossolani; poichè non si ha motivo di fargli carico di aver attribuito unicamente ai sensi corporali le rappresentazioni, mediante le quali viene prodotto in noi questo piacere. Per quanto si può indovinare, di molte di queste rappresentazioni egli ricercò l'origine appunto nell'uso della facoltà superiore della conoscenza; ma ciò non gl'impedì e non gli poteva impedire di ritenere, secondo il principio citato, affatto omogeneo cogli altri il piacere stesso, che quelle rappresentazioni magari intellettuali ci procurano, e per il quale soltanto esse possono essere motivi determinanti della volontà. Essere **coerente** è il dovere più grande di un filosofo; eppure è quello, che vien soddisfatto più di rado. Le antiche scuole greche ci danno di ciò più esempii di quanti ne troviamo nel nostro secolo **sincretistico,** in cui si produce artificiosamente un certo **sistema di coalizione** di principii, che si contraddicono, pieno di slealtà e di superficialità, perchè ciò si raccomanda di più a un pubblico, che si contenta di sapere qualcosa di tutto e in sostanza niente, e quindi di esser pronto a tutto. Il principio della propria felicità, per quanto possano esser usati in esso anche l'intelletto e la ragione, non conterrebbe tuttavia altri motivi determinanti per la volontà, fuorchè quelli che sono adeguati alla facoltà **inferiore** di desiderare; e perciò o non vi è affatto facoltà superiore di desiderare, o la **ragion pura** dev'essere pratica per sè sola, cioè, senza la presupposizione di un sentimento, e quindi senza le rappresentazioni del piacevole o dello spiacevole considerate come materia della facoltà di desiderare, (la quale materia è sempre una condizione empirica dei principii), essa ragione deve poter determinare la vo-

lontà, mediante la semplice forma delle regole pratiche. Ma allora, soltanto la ragione, in quanto determina per se stessa la volontà (non è al servizio delle inclinazioni), è una vera facoltà **superiore di desiderare,** a cui è subordinata quella patologicamente determinabile. Da quest'ultima la ragione differisce realmente, anzi **specificamente,** in modo che anche la minima mescolanza degl'impulsi della facoltà inferiore nuoce alla forza e preminenza della ragione, allo stesso modo che il minimo elemento empirico, come condizione, in una dimostrazione matematica, diminuisce e annulla il suo valore e la sua efficacia. La ragione in una legge pratica determina la volontà immediatamente, non mediante l'intervento di un sentimento di piacere o dispiacere, neanche se fosse un sentimento per questa legge; e solo il fatto, che essa come ragion pura può essere pratica, le rende possibile di essere **legislativa.**

Scolio II.

Esser felice è necessariamente il desiderio di ogni essere razionale ma finito, ed è perciò un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare. Infatti, la contentezza della propria intiera esistenza non è già un possesso originario e una beatitudine, la quale supporrebbe una coscienza della propria autosufficienza indipendente, ma è un problema, che a quest'essere è imposto dalla sua stessa natura finita, perchè esso ha dei bisogni, e questi bisogni riguardano la materia della sua facoltà di desiderare, cioè qualcosa, che si riferisce a un sentimento di piacere o dispiacere, che è di base soggettiva; e così resta determinato ciò, di cui esso abbisogna per la contentezza del suo stato. Ma, appunto perchè questo motivo determinante materiale può essere conosciuto solo empiricamente dal soggetto, è impossibile considerare questo problema come una legge, perchè questa, come oggettiva, dovrebbe contenere in tutti i casi e per tutti gli esseri razionali lo **stesso motivo determinante della volontà.** Poichè, sebbene il concetto della felicità sia **dappertutto** a base della rela-

zione pratica fra gli **oggetti** e la facoltà di desiderare, pure esso è solo il carattere comune dei motivi determinanti soggettivi, e non determina niente in modo specifico, che è pure ciò solo di cui si tratta in questo problema pratico, il quale senza quella determinazione specifica non può esser punto risolto. Cioè quello, in cui ciascuno debba riporre la sua felicità, dipende dal suo sentimento particolare di piacere o di dolore, e, anche in un solo e medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni, che seguono le variazioni di questo sentimento; e una legge **soggettivamente necessaria** (come legge naturale) è dunque **oggettivamente** un principio pratico molto **accidentale,** che può e dev'essere assai differente in soggetti differenti; quindi non può mai dar luogo a una legge, perchè nel desiderio della felicità non si tratta della forma della conformità alla legge, ma soltanto della materia, cioè se io debba aspettarmi dei piaceri, e quanti ne debba aspettare dall'osservanza della legge. I principii dell'amor proprio possono bensì contenere regole universali dell'abilità (di trovar mezzi ai fini), ma allora essi sono principii semplicemente teoretici (1): p. es., questo, che colui che ha voglia di mangiar del pane deve inventare un molino. Ma i precetti pratici, che si fondano su questi principii, non possono mai essere universali, perchè il motivo determinante della facoltà di desiderare è fondato sul sentimento del piacere e del dispiacere, che non si può mai ammettere come applicato universalmente agli stessi oggetti.

Ma, qualora esseri razionali finiti pensassero in genere allo stesso modo anche relativamente a ciò che essi dovessero ammettere per oggetti dei loro sentimenti di piacere e di dolore, e così pure relativa-

---

(1) Le proposizioni che nella matematica o nella fisica si chiamano *pratiche,* dovrebbero propriamente chiamarsi *tecniche.* Poichè queste scienze non trattano punto della determinazione della volontà; quelle proposizioni dimostrano soltanto il molteplice dell'azione possibile, il quale è sufficiente a produrre un dato effetto; e perciò sono altrettanto teoretiche, quanto tutte le proposizioni che enunciano la connessione della causa coll'effetto. Ora colui che vuole l'effetto deve anche adattarsi alla causa.

mente ai mezzi di cui dovessero servirsi per ottenere i primi e tener lontani i secondi, tuttavia il **principio dell'amor proprio** non potrebbe essere mai spacciato da essi per una **legge pratica**; poichè quest'unanimità sarebbe anch'essa soltanto accidentale. Il motivo determinante sarebbe pur sempre soltanto valevole soggettivamente e semplicemente empirico, e non avrebbe quella necessità, che si concepisce in ogni legge, cioè la necessità oggettiva per principii *a priori*; quindi questa necessità non si dovrebbe punto spacciare come pratica, ma semplicemente come fisica: cioè mediante la nostra inclinazione l'azione ci sarebbe imposta così inevitabilmente, come lo sbadigliare, quando vediamo sbadigliare altri. Si potrebbe asserire che non vi sono leggi pratiche, ma soltanto **consigli** per uso dei nostri desideri, piuttosto che asserire che principii semplicemente soggettivi fossero elevati al grado delle leggi pratiche, le quali hanno una necessità del tutto oggettiva e non semplicemente soggettiva, e devono essere conosciute *a priori* mediante la ragione e non mediante l'esperienza (per quanto empiricamente universale questa possa essere).

Anche le regole di fenomeni concordanti sono chiamate soltanto leggi naturali (p. es., quelle meccaniche), se sono conosciute veramente *a priori*, oppure se si ammette (come in quelle chimiche), che esse sarebbero conosciute *a priori* per principii oggettivi, qualora la nostra cognizione andasse più a fondo. Ma nei principii pratici semplicemente soggettivi vien posta manifestamente la condizione, che ad essi devono essere di base condizioni non oggettive, ma soggettive, del libero arbitrio; quindi che essi possono essere sempre soltanto rappresentati come semplici massime, e non mai come leggi pratiche. Quest'ultima osservazione sembra a prima vista una pedanteria; ma essa contiene la definizione della differenza più importante, che si possa considerare nelle ricerche pratiche.

Dalle proposizioni svolte deriva, come fu già accennato, la verità del teorema III, che contiene l'essenza del formalismo kantiano, cioè di quella dottrina secondo cui il principio morale determina la volontà per la sua forma soltanto (non per il suo contenuto, o materia, qualunque esso sia), vale a dire per la sua capacità di essere universalizzata. Nello scolio successivo Kant illustra il teorema con l'esempio della appropriazione di un deposito di danaro, della cui consegna sia impossibile dar prova, e osserva che la massima, di cui tale appropriazione sarebbe un caso particolare, non può diventare legge, perchè il principio che ognuno possa appropriarsi il deposito, della cui consegna non si può dar prova, renderebbe impossibile ogni deposito, e così essa si distruggerebbe da sè. Questo esempio ricorda quelli del suicidio, della menzogna, dell'ozio, dell'accidia, addotti nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1) e spiegati allo stesso modo, cioè con la impossibilità razionale di universalizzare la massima, trasformandola in legge. Resta quindi confermato dagli esempi che soltanto la forma della massima, cioè la sua possibile universalizzazione, può generare la imperatività e determinare il volere. La stessa proposizione Kant illustra anche con l'esempio inverso della impossibilità di tradurre in legge pratica universale la massima della felicità.

§ 4. — **Teorema** III.

Dato che un essere razionale debba concepire le sue massime come leggi **pratiche** universali, esso può concepire queste massime soltanto come principii tali, che contengano il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma.

(1) Sez. II, trad. cit., pag. 44 e segg.

3° Teorema

Scolio

La materia di un principio pratico è l'oggetto della volontà. Questo è il motivo determinante della volontà, oppure non è. Se è il motivo determinante, la regola della volontà è soggetta a una condizione empirica (la relazione della rappresentazione determinante con il sentimento del piacere e del dolore), quindi non è una legge pratica. Ora di una legge, se si astrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante), non rimane che la semplice forma di una legislazione universale. Dunque un essere razionale o non può affatto concepire nello stesso tempo i **suoi** principii soggettivamente pratici, cioè le sue massime, come leggi universali, oppure deve ammettere che la semplice forma di quelle massime, secondo la quale esse **sono atte alla legislazione universale,** le faccia per sè sola leggi pratiche.

Scolio.

Quale forma nella massima si adatti alla legislazione universale, quale no, questo lo può distinguere, senza bisogno d'istruzione, l'intelletto più comune. Io mi son fatto, p. es., una massima di aumentare con tutti i mezzi sicuri le mie sostanze. Ora è in mie mani un **deposito,** e il padrone di esso è morto e non ha lasciato nessun scritto a questo riguardo. Naturalmente è questo il caso della mia massima. Ora io voglio soltanto sapere se quella massima può anche valere come legge pratica universale. Io l'applico dunque al caso presente, e domando se essa può ricevere la forma di una legge, e quindi se io mediante la mia massima potrei nello stesso tempo far questa legge: che ognuno può negare di avere un deposito, della cui consegna nessuno gli può dar prova. Io vedo subito, che un tal principio, come legge, distruggerebbe se stesso, perchè farebbe sì che non vi sarebbe più nessun deposito. Una legge pratica, ch'io riconosca per tale, deve rendersi atta alla legislazione universale; questa è una proposizione identica, e quindi chiara per sè. Ora se io dico che la mia volontà è soggetta a una legge pratica, non posso addurre la mia

inclinazione (p. es., nel caso presente la mia cupidigia) come un motivo determinante della volontà atto a diventare una legge pratica universale; perchè questa inclinazione, ben lungi dal poter essere atta a una legislazione universale, deve piuttosto distruggere se stessa nella forma di una legge universale.

Perciò è cosa strana chè, siccome il desiderio della felicità e quindi la **massima,** mediante la quale ognuno si pone la felicità a motivo determinante della sua volontà, è universale, così possa essere venuto in mente a uomini intelligenti di spacciar questa massima per una **legge pratica** universale. Infatti, laddove negli altri casi una legge universale della natura rende tutto concorde, qui, se si volesse dare alla massima l'universalità di una legge, ne seguirebbe proprio l'opposto della concordia: il più grave conflitto e l'intera distruzione della massima stessa e del suo scopo. Poichè in quel caso il volere di tutti non ha un solo e medesimo oggetto, ma ognuno ha il suo (il suo proprio benessere), il quale può bensì anche accordarsi accidentalmente con le intenzioni, che altri rivolgono parimenti a se stessi, ma è assai insufficiente a far una legge, perchè le eccezioni, che all'occasione si ha il diritto di fare, sono infinite, e non possono punto essere contenute in modo determinato in una regola universale. In questo modo risulta un'armonia, la quale è simile a quella, che una certa satira rappresenta a proposito della concordia di due sposi che si rovinano: **O mirabile armonia, quello che lui vuole, vuole anche lei,** ecc.; o è simile anche a ciò che si racconta dell'impegno preso dal re Francesco I verso l'imperatore Carlo V: ciò che mio fratello Carlo vuol avere (Milano), lo voglio anch'io. I motivi determinanti empirici non sono atti a nessuna legislazione universale esterna, ma neanche a una legislazione universale interna; poichè a base dell'inclinazione questi pone il suo soggetto, ma un altro un soggetto tutto diverso, e anche in ciascun soggetto è ora quell'inclinazione, ora un'altra, che ha l'influsso maggiore. È assolutamente impossibile trovare una legge che regga tutte le inclinazioni sotto questa condizione, cioè in concordia universale.

II.

Chiarito ora, o dimostrato, come deve essere il principio pratico universale, cioè la legge morale, si presenta il problema riguardante la volontà, che ad esso principio è subordinata: *come deve essere la volontà che si suppone determinata dalla sola forma della legge?*

A una tal domanda la risposta è che, siccome la forma della legge non può essere data dai sensi, ma soltanto dalla ragione, così la rappresentazione della legge stessa è un principio di determinazione della volontà affatto diverso da tutti quelli che provengono dal mondo dei fenomeni, il quale è retto dalla causalità naturale. La volontà, adunque, in quanto è determinata dalla forma pura della legge, è indipendente dalla causalità naturale, e in tal senso è *libera*.

D'altra parte, se noi ci poniamo il problema inverso: *come deve essere la legge, perchè sia capace di determinare un volere libero*, si risponde facilmente che, siccome il volere libero non può essere determinato da condizioni empiriche, epperò dalla materia della legge, ne viene di conseguenza che deve esser determinato soltanto dalla forma della legge.

Adunque, i due problemi esprimono in due modi, inversi l'uno dell'altro, il medesimo concetto: la libertà del volere e la forma della legge. Noi però siamo consci di questa (cioè del dovere) prima che di quella, e arriviamo alla libertà partendo dalla moralità.

§ 5. — **Problema** I.

Supposto che la semplice forma legislativa delle massime sia il motivo determinante sufficiente di una volontà, trovare la natura di quella volontà, che è determinata solo per questa forma.

Siccome la semplice forma della legge non può essere rappresentata se non dalla ragione, e quindi non è un oggetto dei sensi, e per conseguenza non appartiene nemmeno ai fenomeni, così la rappresentazione di essa come motivo determinante della volontà si distingue da tutti i motivi, che determinano gli eventi naturali secondo la legge di causalità, perchè in questi i motivi determinanti devono anche essere fenomeni. Ma se nessun altro motivo determinante della volontà può servir di legge a questa fuorchè semplicemente quella forma legislativa universale, ne viene che una tale volontà dev'essere considerata come affatto indipendente dalla legge naturale dei fenomeni, cioè dalla legge di causalità degli uni rispetto agli altri. Ma una tale indipendenza si chiama **libertà** nel senso più stretto, cioè nel trascendentale. Dunque una volontà a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera.

§ 6. — Problema II.

Supposto che una volontà sia libera, trovare la legge, che sola è atta a determinarla necessariamente.

Siccome la materia della legge pratica, cioè un oggetto della massima, non può mai essere data se non empiricamente, ma la volontà libera, come indipendente dalle condizioni empiriche (cioè appartenenti al mondo sensibile), deve nondimeno essere determinabile, così una volontà libera, indipendente dalla **materia** della legge, deve tuttavia trovare un motivo determinante nella legge. Ma, fuori della materia, non è contenuto altro nella legge che la forma legislativa. Dunque, la forma legislativa, in quanto essa è contenuta nella massima, è ciò che solo può costituire un motivo determinante della volontà libera.

Scolio.

La libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono, dunque, l'una l'altra. Ora io qui non domando se esse siano anche differenti in realtà, e se una

legge incondizionata non sia piuttosto semplicemente la coscienza di sè di una ragion pura pratica, e questa sia affatto identica col concetto positivo della libertà; ma chiedo donde **comincia** la nostra **conoscenza** dell'assolutamente pratico, se dalla libertà o dalla legge pratica. Dalla libertà non può cominciare: infatti noi non possiamo nè divenir consci di essa immediatamente, perchè il suo primo concetto è negativo, nè dedurla dall'esperienza, perchè l'esperienza ci manifesta soltanto la legge dei fenomeni, e quindi il meccanismo della natura, il quale è proprio l'opposto della libertà. Dunque, è la **legge morale** ciò di cui diveniamo consci immediatamente (appena formiamo la massima della volontà), ciò che ci si presenta **anzitutto** e che, poichè la ragione ci presenta quella legge come un motivo determinante sopra cui le condizioni sensibili non possono prevalere, ma che è affatto indipendente da esse, ci conduce direttamente al concetto della libertà. Ma come è anche possibile la coscienza di quella legge morale? Noi possiamo divenire consci delle leggi pure pratiche, come siamo consci dei principii teoretici puri, quando poniamo mente alla necessità con cui la ragione ce li prescrive, e all'astrazione da tutte le condizioni empiriche che essa ci indica. Il concetto di una volontà pura deriva da quelle leggi, come la coscienza di un intelletto puro deriva da quei principii. Che questa sia la vera subordinazione dei nostri concetti e che soltanto la moralità ci riveli il concetto della libertà, e quindi solamente la **ragion pratica** in questo concetto presenti alla ragione speculativa il problema più difficile, per metterla mediante esso nel più grande imbarazzo, appare già da questo, che, siccome niente può venir spiegato nei fenomeni con il concetto della libertà, e in essi il meccanismo naturale deve sempre costituire il filo conduttore, e inoltre siccome anche la ragion pura, se nella serie delle cause vuol salire all'incondizionato, s'avvolge in un'antinomia, tanto con un concetto come coll'altro (1),

(1) Col concetto della causalità e con quello della libertà. Vedi *Critica della ragion pura*, Dialettica (g. v.).

mentre l'ultimo (il meccanismo) è almeno atto alla spiegazione dei fenomeni, così non si sarebbe mai venuti all'impresa pericolosa di introdurre la libertà nella scienza, se la legge morale, e con essa la ragion pratica, non fossero pervenute a ciò, e non ci avessero imposto questo concetto. Ma anche l'esperienza conferma quest'ordine dei concetti in noi. Supponete che qualcuno asserisca della sua inclinazione lussuriosa, che essa gli è affatto invincibile, quando gli si presentano l'oggetto amato e l'occasione propizia; e domandategli se, quando fosse rizzata una forca davanti alla casa, dove egli trova quest'occasione, per impiccarvelo non appena abbia goduto il piacere, se in questo caso egli non vincerebbe la sua inclinazione. Non ci vuol molto a indovinare ciò che egli risponderebbe. Domandategli poi, se, quando il suo principe, con minacce della stessa pena di morte immediata, pretendesse che egli facesse una falsa testimonianza contro un uomo onesto, che il principe vorrebbe rovinare con speciosi pretesti, se allora egli, per quanto grande possa essere il suo amore alla vita crederebbe possibile vincerlo. Forse egli non oserebbe assicurare, se lo vincerebbe o no; ma che ciò gli sia possibile, lo deve ammettere senza difficoltà. Egli giudica dunque di poter fare qualche cosa, perchè è conscio di doverlo fare e conosce in sè la libertà, che altrimenti senza la legge morale gli sarebbe rimasta incognita.

Da tutte le cose dette deriva che la legge morale è quella che comanda e che determina la volontà con la semplice forma legislativa: comandando con la sola forma, essa esclude ogni materia, quindi ogni esperienza e ogni egoismo; determinando la volontà con la sola forma, esclude ogni determinazione sensibile, onde implica la libertà. Si ha pertanto la seguente formula della legge: *agisci in modo tale che la massima della tua volontà possa valere sempre a un tempo come principio di una legislazione universale.* La quale formula ricorda quella analoga della *Fondazione della metafisica dei*

costumi (Sez. II) (1), e che suona così: *agisci soltanto secondo quella massima, in forza della quale tu puoi nel medesimo tempo volere che essa diventi una legge universale.*

Le due formule insistono del pari sulla possibilità che la massima, nel medesimo tempo (*zugleich*) che è massima del soggetto, valga come principio universale, cioè come legge; ma la seconda esprime forse più chiaramente l'idea kantiana, perchè mette in rilievo il fatto che tale possibilità dipende dal volere (in *forza della quale tu puoi volere*). Il qual concetto risulta anche da un'altra formula data dalla *Fondazione* (2): *agisci come se la massima della tua azione dovesse, in forza della tua volontà, diventar legge universale di natura.* Qui però il concetto di legge universale si determina con quello di legge di natura, su cui Kant ritorna più avanti.

Intanto qui convien rilevare che la formula data esprime in maniera caratteristica il concetto fondamentale dell'opera, cioè che la ragion pura è pratica o moralmente legislativa in sè: proposizione che Kant dà come indeducibile da altra (non, per es., dall'idea di libertà, la quale invece è ricavata dalla prima), o, per usare la sua esposizione, come *proposizione sintetica a priori.* La universalità legislativa della ragion pura importa, naturalmente, che essa si estenda non solo a tutti gli esseri finiti, che hanno ragione e volontà, ma anche allo stesso Essere infinito, con la sola differenza che nei primi la imperatività della legge genera, di fronte alla sensibilità, l'*obbligo*, l'osservanza di esso e la virtù; nell'altro, invece, adeguandosi la volontà alla legge, si ha la *santità* (3).

---

(1) Trad. cit., pag. 20 e 43.
(2) Trad. cit., pag. 44 e 63.
(3) Cfr. *Dottr. della virtù*, trad. ital., pag. 13.

§ 7. — Legge fondamentale della ragion pura pratica.

Opera in modo, che la massima della tua volontà possa sempre valere a un tempo come principio di una legislazione universale.

Scolio.

La geometria pura ha dei **postulati** come proposizioni pratiche, le quali però non contengono se non la supposizione che **si possa** fare qualcosa nel caso si richiedesse che **si debba** farla; e queste sono le sole proposizioni di essa che riguardino l'esistere di qualche cosa. Sono adunque leggi pratiche sotto una condizione problematica della volontà. Nella morale invece la regola dice che si deve assolutamente operare in un certo modo. La regola pratica è, dunque, incondizionata, e quindi rappresentata *a priori* come una proposizione pratica categorica, mediante la quale la volontà viene assolutamente e immediatamente (per la regola pratica stessa, la quale qui è, dunque, legge) determinata oggettivamente. Poichè qui la **ragion pura pratica in sè** è immediatamente legislativa. La volontà è concepita come indipendente dalle condizioni empiriche, e quindi come volontà pura, determinata **mediante la semplice forma della legge;** e questo motivo determinante è considerato come la condizione suprema di tutte le massime. La cosa è abbastanza singolare, e non ha l'uguale in tutta la conoscenza pratica rimanente. Infatti il pensiero *a priori* di una legislazione universale possibile, il quale è semplicemente problematico, viene presentato incondizionatamente come legge, senza prender in prestito qualcosa dall'esperienza o da una volontà esterna. Esso poi non è neanche un precetto, secondo il quale deve avvenire un'azione per cui sia possibile un effetto desiderato (poichè allora la regola sarebbe sempre condizionata fisicamente), ma è una regola che soltanto determina *a priori* la volontà rispetto alla forma delle sue massime; e allora una legge, la quale serve semplicemente allo scopo della forma **soggettiva** dei

principii, non è impossibile, almeno a concepirla, come motivo determinante mediante la forma **oggettiva** di una legge in genere. La coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un « factum » della ragione, non perchè si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, p. es. dalla coscienza della libertà (perchè questa coscienza non ci è data prima), ma perchè essa ci si impone per se stessa come proposizione sintetica *a priori*, la quale non è fondata su nessuna intuizione nè pura nè empirica. Essa invece sarebbe analitica, se si presupponesse la libertà della volontà, per la quale però, come concetto positivo, si richiederebbe un'intuizione intellettuale, la quale qui non si può affatto ammettere. Eppure, per riguardare senza falsa interpretazione questa legge come **data**, si deve ben notare che essa non è empirica, ma è il fatto unico della ragion pura, la quale per esso si manifesta come originariamente legislativa (*sic volo, sic iubeo*).

Corollario.

La ragion pura è per se sola pratica, e dà (all'uomo) una legge universale, che noi chiamiamo **legge morale.**

Scolio.

Il « fatto della ragione » sovracitato è innegabile. Basta soltanto analizzare il giudizio, che gli uomini fanno sulla conformità delle loro azioni alla legge, e si vedrà sempre che, qualunque cosa l'inclinazione possa dire in contrario, pure la loro ragione, incorruttibilmente e da se stessa, tiene sempre, in un'azione, la massima della volontà salda nella volontà pura, cioè in se stessa, in quanto si considera come pratica *a priori*. Ora questo principio della moralità, appunto per l'universalità della legislazione, che lo fa motivo determinante formale supremo della volontà, senza tener conto di tutte le differenze soggettive di essa, la ragione lo definisce una legge per tutti gli esseri razionali, in quanto essi hanno in genere una volontà, cioè una facoltà di determinare la

loro causalità mediante la rappresentazione di regole, e quindi in quanto sono capaci di azioni secondo principii, e per conseguenza anche secondo principii pratici *a priori* (poichè questi soltanto hanno quella necessità, che la ragione richiede per il principio). Esso non si limita dunque semplicemente all'uomo, ma si estende a tutti gli esseri finiti, che hanno la ragione e la volontà, anzi comprende perfino l'Essere infinito come intelligenza suprema. Ma nell'uomo la legge ha la forma di un imperativo, perchè in esso, a dir vero, come essere razionale, si può bensì supporre una volontà **pura**, ma in lui, in quanto essere soggetto a bisogni e a cause determinanti sensibili, non si può supporre una volontà **santa**, cioè tale che non sarebbe capace di nessuna massima contraria alla legge morale. Per quegli esseri la legge morale è, dunque, un **imperativo**, che comanda categoricamente, perchè la legge è incondizionata. La relazione di una tale volontà a questa legge è **dipendenza**, col nome di obbligo, che significa un **costringimento** a un'azione, benchè mediante la semplice ragione e la legge oggettiva di questa. La quale azione perciò si chiama **dovere**, perchè un libero arbitrio affetto da sentimenti (quantunque non determinato da sentimenti, e quindi ancor sempre libero), implica un desiderio che deriva da cause **soggettive**, e quindi può anche spesso esser contrario al motivo determinante oggettivo puro, e perciò abbisogna, come di costringimento morale, di una opposizione della ragion pratica, che può essere chiamato un costringimento interno, ma intellettuale. Nell'intelligenza che basta completamente a se stessa il libero arbitrio vien rappresentato a ragione come non capace di nessuna massima, che nello stesso tempo non possa essere una legge oggettiva; e il concetto della **santità**, che perciò le conviene, non la pone invero al di sopra di tutte le leggi praticamente restrittive, e quindi al di sopra dell'obbligo e del dovere. Questa santità della volontà è nondimeno un'idea pratica, la quale deve necessariamente servire di **prototipo**. Avvicinarsi all'infinito ad essa è l'unica cosa conveniente per tutti gli esseri razionali finiti; e questa idea tiene loro sempre e giustamente davanti agli occhi la legge

morale pura, che perciò si chiama anch'essa santa. Esser sicuri di questo progresso all'infinito delle proprie massime e dell'immutabilità di esse nel progresso costante, ossia la virtù, è la cosa più grande che la ragion pratica finita può compiere. La quale, tuttavia, a sua volta, almeno come potere acquistato naturalmente, non può mai essere perfetta, perchè la sicurezza in tal caso non diventa mai certezza apodittica, e, come persuasione, è assai pericolosa.

Ora, una volontà così fatta che non è determinata da nessuna condizione empirica (che, cioè, è indipendente o libera in senso negativo), ma si determina per la pura forma della legislazione universale della massima (che, quindi, è libera in senso positivo) può dirsi *autonoma* in quanto dà legge a se stessa. L'autonomia è, dunque, l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri corrispondenti. Il che coincide con quanto è detto nella *Fondazione* (parte II) (1), dove si afferma che « l'autonomia è il principio supremo della moralità », che un'azione è moralmente permessa quando si accorda con l'autonomia del volere, e che la moralità è il rapporto delle azioni con l'autonomia del volere.

Un riassunto di tutto il pensiero kantiano fin qui esposto si può presentare così, sotto forma di domande e risposte:

D. — Che cos'è, o com'è la legge morale, cioè la legge che impera universalmente?

R. — *a*) La legge morale è anzitutto un principio pratico oggettivo;

b) ma un principio pratico può essere o formale o materiale: se è materiale, è empirico; e se è empirico,

(1) Trad. cit., pag. 58 e 67.

è egoistico (o forse meglio: interessato); e se è interessato, non può essere una legge;

c) quindi un principio pratico, per essere una vera legge, deve essere formale, cioè comandare per la semplice forma della legislazione;

d) dunque, *la legge morale è un principio pratico oggettivo formale.*

D. — Onde viene la forma del principio pratico universale o della legge?

R. — *a*) Siccome la forma si oppone alla mateiia, e questa viene sempre ed esclusivamente dal senso, bisogna dire che la forma viene dalla ragion pura;

b) siccome però la ragion pura, dettando la legge della condotta, e determinando così la volontà, dimostra di esercitare una funzione pratica, così può dirsi che la *ragion pura è pratica.*

D. — Com'è, ora, la volontà a cui si applica una tal legge?

R. — *a*) Essendo essa volontà determinata dalla pura forma della legge, la quale è data dalla ragione, si deve dire che è indipendente dalle condizioni empiriche, epperò anche dalla causalità propria delle condizioni empiriche, e quindi *libera*;

b) siccome però tale indipendenza dalle condizioni empiriche è anche nel medesimo tempo capacità di dar legge a se stessa, così il concetto di libertà si identifica con quello di *autonomia*;

c) cosicchè, in conclusione, l'autonomia è il segno più evidente e certo della moralità della volontà.

In tutto ciò sono implicite queste eguaglianze:

oggettivamente: legge morale = principio pratico formale = ragion pura pratica;

soggettivamente: volontà morale = volontà libera = volontà autonoma.

E queste formule: a) *oggettiva:* Agisci secondo una massima che possa insieme valere come legge; b) *soggettiva:* istituisci con la tua volontà una legislazione universale.

Al successivo teorema quarto, che illustra il concetto di autonomia, seguono, a titolo di spiegazione e commento, due scolii.

Il primo riguarda la *distinzione fra oggetto e motivo della volontà*, che è poi, in altre parole, la stessa distinzione fra materia e forma del volere: la felicità altrui può bensì essere oggetto della volontà, ma non può diventar legge morale se non in quanto il corrispondente motivo della volontà possa assumere la forma universale della legge; in altre parole, ciò che fa essere morale la volontà che mira alla felicità altrui, la volontà altruistica (come oggi si direbbe), non è l'oggetto di essa volontà (cioè la felicità), ma il motivo determinante del volere, cioè la forma universale della legge.

Il secondo scolio si collega intimamente col primo, perchè riguarda ancora la *impossibilità del principio edonistico* di diventar legge morale.

Infatti il principio del piacere si distingue radicalmente da quello del dovere per queste cinque considerazioni:

1ª il principio del piacere può dar regole generali, non mai universali, cioè può dar massime, non leggi;

2ª le massime del piacere consigliano, la legge morale comanda;

3ª l'adempiere la legge morale non richiede scienza nè cognizioni rare: anche l'uomo del volgo,

senza esperienza e senza sagacia, sa quel che deve fare. Le massime della felicità richiedono invece una grande conoscenza del mondo e della vita; e anche con questa conoscenza riesce assai difficile a ognuno di vedere il meglio che gli convien di fare per una vera e durevole felicità;

4ª la legge morale può essere osservata semprechè si voglia, ma non costringe mai, e per queste due condizioni unite essa *obbliga;* il principio della felicità invece non può essere obbligante, perchè alla felicità si tende già naturalmente e spontaneamente, e d'altra parte il conseguimento della felicità non dipende quasi affatto da noi;

5ª il principio del dovere rende possibile, cioè spiega, la prescrizione; il principio della felicità no, perchè, se la felicità fosse la ragione della bontà delle azioni, basterebbe eliminare la pena dalle azioni ree per trasformarle di cattive in buone (1).

Kant si sofferma poi a confutare il principio del *senso morale*, facendo osservare il circolo vizioso in cui esso si avvolge, perchè, mentre il senso morale dovrebbe essere il fondamento della bontà morale della condotta, a sua volta presuppone che già nella coscienza sia attivo il principio del dovere, cioè il criterio di valutazione, che si vorrebbe derivare da esso.

E viene infine a esporre il quadro dei *principii pratici eteronomici* distinti in soggettivi e oggettivi, gli uni e gli altri suddivisi in esterni e interni: press'a poco la stessa distinzione che aveva già fatto nella ***Fondazione***, parte II (2).

---

(1) Cfr. a questo riguardo CANTONI, II, pag. 131-2; DELBOS, pag. 436.
(2) Trad. cit., pag. 68 e segg.

§ 8. — **Teorema** IV.

L'**autonomia** della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri corrispondenti: invece ogni **eteronomia** del libero arbitrio non solo non è la base di alcun obbligo, ma piuttosto è contraria al principio di questo e alla moralità della volontà. Cioè il principio unico della moralità consiste nell'indipendenza da ogni materia della legge (ossia da un oggetto desiderato), eppure, nello stesso tempo, nella determinazione del libero arbitrio mediante la semplice forma legislativa universale, di cui una massima dev'essere capace. Ma quell'**indipendenza è la libertà,** nel senso **negativo;** invece, questa **legislazione propria** della ragion pura e, come tale, pratica, è la libertà nel senso **positivo.** Dunque la legge morale non esprime nient'altro che **l'autonomia** della ragion pura pratica, cioè della libertà; e questa è anche la condizione formale di tutte le massime, alla quale condizione soltanto esse possono accordarsi colla legge pratica suprema. Se, dunque, la materia del volere, la quale non può essere altro che l'oggetto di un desiderio unito colla legge, entra nella legge pratica come **condizione della possibilità di essa**, allora ne deve seguire l'eteronomia del libero arbitrio, cioè la dipendenza dalla legge naturale, da un impulso o da un'inclinazione, e la volontà non si dà essa stessa la legge, bensì soltanto il precetto dell'osservanza razionale delle leggi della sensibilità; ma la massima, che in questo modo non può mai contenere la forma legislativa universale, per tal maniera non solo non è la base di alcun obbligo, ma è anche contraria al principio di una ragion pratica pura, e quindi anche all'intenzione morale, se anche l'azione che ne risulta dovesse essere conforme alla legge.

Scolio I.

Adunque, non può mai essere tenuto per legge pratica un precetto pratico, che implica una condizione materiale (e quindi empirica). Infatti, la legge della vo-

lontà pura, che è libera, pone questa in una sfera del tutto diversa dall'empirica, e la necessità, che essa esprime, siccome non dev'essere una necessità naturale, così può consistere semplicemente nelle condizioni formali della possibilità di una legge in genere. Ogni materia delle regole pratiche si fonda sempre su condizioni soggettive, le quali non procurano a quelle, per esseri razionali, nessun'altra universalità fuorchè l'universalità condizionata (nel caso che io **desideri** questa o quella cosa, tali massime dicono che cosa debba fare per conseguirla), e si riferiscono tutte al **principio della felicità propria.** Ora è bensì innegabile, che ogni volere deve avere un oggetto, e quindi una materia; ma non perciò questa è il motivo determinante e la condizione della massima; infatti, se essa lo è, non si può esporre nella forma universalmente legislativa, perchè allora l'aspettazione dell'esistenza dell'oggetto sarebbe la causa determinante del libero arbitrio, e la dipendenza della facoltà di desiderare dall'esistenza di una cosa dovrebbe essere posta a base del volere, la quale dipendenza può sempre soltanto esser cercata nelle condizioni empiriche, e quindi non può mai fornire la base di una regola necessaria e universale. Così la felicità di altri esseri potrà essere l'oggetto della volontà di un essere razionale. Ma se essa fosse il motivo determinante della massima, si dovrebbe supporre, che del benessere degli altri non soltanto sentiamo un piacere naturale, ma anche un bisogno, come lo richiede il sentimento simpatico negli uomini. Ma questo bisogno io non lo posso supporre in ogni essere razionale (non affatto in Dio). Dunque, la materia della massima può bensì rimanere, ma non dev'essere la condizione di essa, perchè altrimenti questa non varrebbe come legge. Quindi, la semplice forma di una legge, che limita la materia, dev'essere nello stesso tempo una ragione di aggiungere questa materia alla volontà, ma non di presupporla. La materia sia, p. es., la mia propria felicità. Questa materia, se io l'attribuisco a ciascuno (come infatti posso fare negli esseri finiti), può diventare una legge pratica **oggettiva,** solo quando io comprenda in essa la felicità degli altri. Dunque, la

legge di promuovere la felicità degli altri non deriva dalla supposizione che questo sia un oggetto per il libero arbitrio di ciascuno, ma semplicemente da ciò, che la forma dell'universalità, di cui la ragione ha bisogno come di condizione per dare a una massima dell'amore proprio il valore oggettivo di una legge, diventa il motivo determinante della volontà; e quindi non l'oggetto (la felicità degli altri) era il motivo determinante della volontà pura, ma la semplice forma di legge, per cui io limitai la mia massima fondata sull'inclinazione, per procurarle l'universalità di una legge, e così farla atta alla ragion pura pratica. Soltanto da questa limitazione, e non dall'aggiunta di un motivo esterno, potrebbe allora derivare il concetto dell'**obbligo** di estendere la massima del mio amor proprio anche alla felicità degli altri.

Scolio II.

Il preciso contrario del principio della moralità si ha quando si faccia motivo determinante della volontà il principio della **propria** felicità; al quale, come ho mostrato di sopra, dev'essere ascritto in generale tutto ciò che ripone il motivo determinante, che deve servire come legge, in altro che nella forma legislativa della massima. Questa contraddizione non è semplicemente logica, come è quella tra regole empiricamente condizionate, che invece si volessero elevare a principii necessarii della conoscenza, ma è pratica, e distruggerebbe affatto la moralità, se la voce della ragione riguardo alla volontà non fosse così chiara, così insuperabile, così distinta anche per l'uomo più volgare. Essa contraddizione si può mantenere ancora soltanto nelle speculazioni ingarbugliate delle scuole, le quali sono abbastanza sfacciate da far il sordo a quella voce celeste, per mantenere una teoria che non costa rompicapi.

Se uno, che peraltro ti è amico intimo, pensasse di giustificarsi presso di te di una falsa testimonianza, che ha fatto, coll'addurre anzitutto il suo, secondo egli dice, sacro dovere della propria felicità, poi enumerasse i vantaggi, che egli si procurò con quel mezzo, e facesse notare

la prudenza, che egli usa, per esser sicuro di non venire scoperto, anche da parte di te stesso, cui egli rivela il segreto solo per questo, cioè per poterlo negare in ogni tempo; e poi sostenesse con tutta serietà di aver adempiuto a un vero dovere umano; allora tu o gli rideresti addirittura in faccia, o daresti indietro con orrore; mentre, se alcuno avesse fondato i suoi principii semplicemente sui proprii vantaggi, tu non avresti da fare la minima opposizione a questo metodo. Oppure supponete, che qualcuno vi raccomandi un tale come economo, a cui voi possiate confidare ciecamente tutti i vostri interessi, e che, per ispirarvi fiducia, egli ve lo vanti come un uomo prudente, il quale sa perfettamente il suo tornaconto, e come uomo di attività instancabile che non lascia passare nessuna occasione senza trarne profitto, e, infine, perchè non rimangano timori di un volgare egoismo di colui, egli vanti come quegli conosca il vivere raffinato e non cerchi il suo piacere nell'ammassar denaro o nella libidine brutale, ma nell'estendere le sue cognizioni, in una scelta conversazione istruttiva, e anche nel far del bene al bisognoso, ma che del resto non sarebbe scrupoloso sui mezzi (i quali pure traggono il loro valore o non valore soltanto dal fine), e che il denaro e la roba altrui gli servirebbero tanto come i proprii, appena sapesse di poterlo fare senz'essere scoperto e liberamente, in tal caso voi credereste che chi fa questa raccomandazione o si prenda gioco di voi o abbia perduto il senno.

I limiti della moralità e dell'egoismo sono segnati con tanta chiarezza e precisione, che anche l'occhio più volgare non può mancare di distinguere, se un'azione appartenga all'una o all'altra. Le poche osservazioni seguenti possono, invero, parere superflue per una verità così evidente, ma esse servono almeno a questo, a procurare alquanto maggior chiarezza al giudizio della ragione umana ordinaria.

Il principio della felicità può bensì fornire massime, ma non mai tali da servire come leggi della volontà, se anche si facesse oggetto la felicità **universale.** Infatti, siccome la cognizione di essa si fonda soltanto su dati

empirici, siccome ogni giudizio su di essa dipende assai dall'opinione di ciascuno, la quale inoltre è anche assai variabile, questo principio può dar leggi **generali**, ma non mai **universali**, cioè leggi tali che in complesso si verifichino nel più dei casi, ma non tali da dover valere sempre necessariamente; quindi su di esso non si possono fondare leggi pratiche. Appunto per ciò che in questo caso un oggetto del libero arbitrio dev'essere posto a base della regola di questo, e quindi deve precedere la regola, questa non può esser riferita ad altro che a ciò che si sente, e quindi all'esperienza, e può esser fondata soltanto da questa, e allora la diversità del giudizio dev'essere infinita. Questo principio non prescrive, dunque, a tutti gli esseri razionali le stesse regole pratiche, benchè esse a dir vero stiano tutte sotto un titolo comune, cioè quello della felicità. La legge morale invece vien concepita come oggettivamente necessaria soltanto per questo, che essa deve valere per ognuno che abbia ragione e volontà.

La massima dell'amor proprio (prudenza) **consiglia** soltanto, la legge della moralità **comanda.** Vi è poi una gran differenza fra ciò che ci è **consigliato**, e ciò a cui siamo **obbligati.**

Ciò che sia da fare secondo il principio dell'autonomia del libero arbitrio, l'intelletto più volgare lo vede facilmente e senza alcun dubbio; ciò che sia da fare nel caso dell'eteronomia di esso, è difficile, e richiede conoscenza del mondo, cioè: che cosa sia **dovere** si presenta da sè a ciascuno, ma che cosa apporti un vantaggio vero e duraturo, è sempre, se questo vantaggio dev'essere esteso all'intiera esistenza, avvolto in un'oscurità impenetrabile, e si richiede molta prudenza per adattare la regola pratica così determinata, anche solo in modo sopportabile, mediante opportune eccezioni, ai fini della vita. Invece la legge morale comanda a ciascuno l'osservanza, e precisamente l'osservanza più esatta. Quindi il giudicare ciò che secondo questa legge è da fare, non dev'essere così difficile, che l'intelletto più volgare e meno esercitato non sappia cavarsela anche senz'alcuna esperienza al mondo.

Soddisfare al comando categorico della moralità è sempre in potere di ognuno; soddisfare al precetto empiricamente condizionato della felicità è possibile solo di rado per ognuno, e per lo più non è possibile neanche rispetto a un unico scopo. La cagione è, che colla prima si tratta soltanto della massima, la quale dev'essere vera e pura, ma col secondo si tratta anche delle forze e del potere fisico di produrre realmente un oggetto desiderato. Un comando, che ciascuno debba cercare di rendersi felice, sarebbe stolto; poichè non si comanda mai ad alcuno ciò che egli vuole già immancabilmente da se stesso. Si dovrebbe comandargli semplicemente le disposizioni, o piuttosto dargliele, perchè egli non può fare tutto quello che vuole. Ma comandare la moralità, col nome di dovere, è affatto ragionevole, poichè al precetto di essa, quando sia in contrasto con le inclinazioni, nessuno obbedisce volentieri, e, per quel che riguarda le norme sul modo di potersi conformare a questa legge, esse qui non devon esser insegnate; poichè ciò, che sotto questo rispetto ciascuno vuole, lo può anche.

Chi ha **perduto** al giuoco, può bensì adirarsi di se stesso e della sua imprudenza, ma, se è conscio di aver **barato** al giuoco (benchè così abbia guadagnato), deve **disprezzar** se stesso, appena si mette a confronto colla legge morale. Questa dunque deve ben esser altro che il principio della propria felicità. Poichè, per dover dire a se stesso: io sono un **indegno,** quantunque abbia riempito la mia borsa, si deve pur avere un'altra regola di giudizio che non per approvare se stesso e dire: io sono un uomo **abile,** perchè ho aumentato il mio tesoro.

Finalmente, vi è ancora nell'idea della nostra ragion pratica qualcosa, che accompagna la trasgressione di una legge morale, cioè l'esser **meritevole di punizione.** Ora, il divenir partecipe della felicità non va affatto legato col concetto d'una punizione, in quanto punizione. Perchè, sebbene chi così punisce, possa avere nello stesso tempo la buona intenzione di dirigere questa punizione anche a questo scopo, pure essa dev'essere anzitutto giustificata per se stessa come punizione, cioè come semplice male, sicchè il punito, se la cosa finisce lì, ed

egli non vede nessun favore nascosto dietro questo rigore, deve pur confessare, che ben gli sta, e che la sua sorte è perfettamente conforme al suo procedere. In ogni punizione come tale vi dev'essere anzitutto la giustizia, e questa costituisce l'essenziale di tale concetto. Con essa può invero esser legata anche la bontà, ma su questa il meritevole di punizione, secondo la sua condotta, non ha la minima ragione di contare. Dunque la punizione è un male fisico, che, se anche non fosse legata, come conseguenza **naturale,** col moralmente cattivo, pure dovrebbe essergli legata come conseguenza secondo i principii di una legislazione morale. Ora, se ogni delitto, anche senza guardare alle conseguenze fisiche rispetto al reo, per sè è meritevole di punizione, cioè fa perdere la felicità (almeno in parte), sarebbe manifestamente assurdo dire, che il delitto consiste appunto in questo, che il reo si è attirata una punizione perchè ha diminuito la propria felicità (il che, secondo il principio dell'egoismo, dovrebbe essere il concetto proprio di ogni delitto). In questo modo la punizione sarebbe il motivo, per cui si chiama qualcosa un delitto, e la giustizia dovrebbe piuttosto consistere in questo: nell'astenersi da ogni punizione e impedire anche quelle naturali; poichè allora nell'azione non vi sarebbe più niente di moralmente cattivo, perchè i mali fisici, che altrimenti ne seguirebbero e per cui soltanto si chiama cattiva l'azione, ormai sarebbero tenuti lontani. Ma, inoltre, riguardare ogni punizione e ogni ricompensa soltanto come l'ordigno, che, in mano di una potenza superiore, dovrebbe solo servire a porre gli esseri razionali in azione per conseguire il loro scopo finale (la felicità), è un meccanismo della volontà il quale toglie ogni libertà; e ciò è troppo evidente, perchè sia necessario fermarvisi.

Più sottile ancora, benchè altrettanto falsa, è la supposizione di coloro che ammettono un certo senso morale particolare, il quale, e non la ragione, determinerebbe la legge morale: secondo una tale supposizione la coscienza della virtù sarebbe legata immediatamente colla contentezza e col piacere; quella del vizio, invece, coll'inquietudine dell'animo e col dolore, e così tutto

sarebbe affidato al desiderio della propria felicità. Senza ripetere qui ciò che fu detto di sopra, voglio soltanto far notare l'illusione che qui ha luogo. Per immaginare il vizioso tormentato dall'inquietudine dell'anima mediante la coscienza dei suoi falli, essi lo devono immaginare già prima, quanto all'elemento principale del suo carattere, come moralmente buono, almeno in qualche grado, così come devono immaginare già prima come virtuoso colui, che è allietato dalla coscienza di azioni conformi al dovere. Quindi il concetto della moralità e del dovere dovette precedere ogni considerazione di questa contentezza, e non può affatto esser derivato da questa. Ora si deve pur apprezzare prima l'importanza di ciò che noi chiamiamo dovere, l'autorità della legge morale, e il valore immediato che coll'osservanza di questa la persona acquista davanti a se stessa, per sentire quella contentezza nella coscienza della propria conformità alla legge, e l'amara rimostranza quando si deve rimproverarsi la trasgressione della legge. Non si può, dunque, prima di conoscere l'obbligo, sentire questa contentezza o questa inquietudine, e porla a base dell'obbligo stesso. Si deve già essere un uomo onesto almeno a metà, per potersi fare anche soltanto una rappresentazione di quei sentimenti. Io non nego punto, del resto, che, come mediante la libertà la volontà umana può essere determinata immediatamente dalla legge morale, anche l'esercizio frequente conforme a questo motivo determinante, possa produrre infine soggettivamente un sentimento di contentezza di se stesso. Piuttosto è anche un dovere di stabilire e coltivare questo, che solo merita di essere chiamato il sentimento morale; ma il concetto del dovere non può essere derivato da esso, altrimenti noi dovremmo pensare il sentimento di una legge come tale, e fare quindi oggetto della sensazione ciò che può esser soltanto pensato mediante la ragione. Il che, se non dev'essere una contraddizione grossolana, annullerebbe affatto ogni concetto del dovere, e in suo luogo porrebbe semplicemente un gioco meccanico d'inclinazioni più squisite, che a volte vengono a contrasto con inclinazioni più rozze.

Ora, se noi paragoniamo il nostro principio supremo **formale** della ragion pura pratica (come di un'autonomia della volontà) con tutti i principii **materiali** della moralità fin qui esposti, possiamo presentare in una tavola tutti questi principii, come tali, coi quali invero sono esauriti ad un tempo tutti gli altri casi possibili, eccetto un solo, che è formale; e così dimostrare ad evidenza come è inutile cercare un altro principio diverso da quello ora esposto. Ora, tutti i motivi determinanti possibili della volontà sono o semplicemente **soggettivi** e quindi empirici, oppure **oggettivi** e razionali; ma gli uni e gli altri sono o **esterni** o **interni.**

I motivi **determinanti pratici materiali** nel principio della moralità sono dunque:

SOGGETTIVI		OGGETTIVI	
ESTERNI	INTERNI	INTERNI	ESTERNI
Dell'educazione (secondo Montaigne). Del governo civile (secondo Mandeville).	Del sentimento fisico (secondo Epicuro). Del sentimento morale (secondo Hutcheson).	Della perfezione (secondo Wolff e gli Stoici).	Della volontà di Dio (secondo Crusius e altri moralisti teologi).

Quelli che stanno a sinistra sono tutti empirici, e manifestamente non si adattano al principio universale della moralità. Ma quelli di destra si fondano sulla ragione (perchè la perfezione, come **qualità** delle cose, e la perfezione suprema rappresentata nella **sostanza,** cioè Dio, si devono pensare l'una e l'altra solo mediante concetti razionali). Ma il primo concetto, cioè quello della **perfezione,** può essere preso in senso **teoretico;** e allora non significa altro che l'integrità di ogni cosa nel suo genere (trascendentale) o di una cosa semplicemente

come cosa in genere (metafisica); e di questo non si può trattare qui. Il concetto poi della perfezione in senso **pratico** è l'attitudine ossia la capacità di una cosa per rispetto a varî fini. Questa perfezione, come **qualità** dell'uomo, e quindi intera, è nient'altro che il **talento**, e ciò che rinforza o completa questo, cioè l'**abilità**. La perfezione suprema nella **sostanza**, cioè in Dio, e quindi esterna (considerata nel rispetto pratico), è la capacità di quest'essere rispetto a tutti i fini in genere. Se, dunque, a noi devono prima esser dati dei fini, relativamente ai quali soltanto il concetto della **perfezione** (di una perfezione interna, in noi stessi, e di una esterna, in Dio) può diventar motivo determinante della volontà, un fine poi come **oggetto**, che deve precedere la determinazione della volontà mediante una regola pratica e contenere il fondamento della possibilità di questa, cioè la **materia** della volontà, preso come motivo determinante di essa, è sempre empirico, e quindi può servire al principio **epicureo** della dottrina della felicità, ma non mai al principio razionale puro della dottrina morale e del dovere (per es., i talenti e l'incremento di essi solo perchè contribuiscono ai vantaggi della vita, oppure la volontà di Dio, se la conformazione ad essa è stata presa per oggetto della volontà, senza un principio pratico anteriore indipendente dall'idea di essa, possono divenir cause determinanti della volontà solo per la **felicità**, che noi aspettiamo da essi). Da tutto ciò segue **in primo luogo**, che tutti i principî qui esposti sono **materiali**; in **secondo luogo**, che essi comprendono tutti i principî materiali possibili, e infine che, siccome i principî materiali non servono alla legge morale suprema (come si è dimostrato), il **principio pratico formale** della ragion pura, secondo il quale la semplice forma di una legislazione universale possibile mediante la nostra massima deve costituire il motivo determinante supremo e immediato della volontà, è l'**unico principio possibile**, che serva agli imperativi categorici, cioè alle leggi pratiche (che fanno delle azioni un dovere), e in genere al principio della moralità, tanto nel giudizio, come pure nell'applicazione alla volontà umana, nella determinazione di essa.

III.

Nell'Appendice di questo primo capitolo dell'Analitica Kant ritorna su due problemi già accennati, ma non approfonditi. Uno è: *è possibile fare una deduzione dei principii della ragion pura pratica?* L'altro è: *come è possibile giustificare l'uso del concetto di libertà?*

Al *primo* problema si risponde così: della legge morale non si può fare una deduzione, ricavarla cioè da principii puri antecedenti, perchè essa stessa è un principio puro, una proposizione sintetica *a priori* o, come altrimenti dice Kant, essa è il fatto stesso della ragion pura pratica (cfr. scolio del § 7). La legge morale si presenta, dunque, come legge di una natura soprasensibile (dato che natura sia in genere l'esistenza di cose sotto leggi), e ci fa quindi legittimamente pensare un mondo, cioè una natura ideale (*natura archetypa*), in cui la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico corrispondente, attuerebbe il sommo bene, e a cui renderebbe simile il mondo sensibile (*natura ectypa*), inducendo il volere a trasformar questo in un Tutto di enti ragionevoli (1).

. . . .

La legge morale, quantunque non ne abbiamo nessuna **visione,** pure presenta un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con tutta l'estensione dell'uso teoretico della nostra ragione, un fatto che ci indica un mondo dell'intelletto puro, anzi lo **determina** in modo affatto **positivo** e ce ne fa conoscere qualcosa, cioè una legge.

Questa legge deve procurare al mondo dei sensi, come

---

(1) Cfr. Cantoni, vol. cit., pag. 133.

a una **natura sensibile** (per quanto riguarda gli esseri razionali), la forma di un mondo dell'intelletto, cioè di una **natura soprasensibile**, senza però recar danno al meccanismo di quella. Ora la natura nel senso più generale è l'esistenza delle cose sotto leggi. La natura sensibile degli esseri razionali in genere è l'esistenza di essi sotto leggi condizionate empiricamente; quindi, per la ragione, è l'**eteronomia.** La natura soprasensibile degli stessi esseri è invece la loro esistenza secondo leggi, le quali sono indipendenti da ogni condizione empirica, e quindi appartengono all'**autonomia** della ragion pura. E siccome le leggi, secondo le quali l'esistenza delle cose dipende dalla conoscenza, sono pratiche; così la natura soprasensibile, in quanto ci possiamo fare un concetto di essa, è nient'altro che una **natura sotto l'autonomia della ragion pura pratica.** Ma la legge di questa autonomia è la legge morale, la quale è, dunque, la legge fondamentale di una natura soprasensibile e di un mondo puro dell'intelletto, la copia del quale deve esistere nel mondo sensibile, senza tuttavia recar danno nello stesso tempo alle leggi di questo. Si potrebbe chiamare quella natura l'**archetipa** (*natura archetypa*), che noi conosciamo solamente nella ragione; ma questa, siccome contiene l'effetto possibile dell'idea della prima, come motivo determinante della volontà, si potrebbe chiamare l'**ectipa** (*natura ectipa*). Infatti la legge morale ci trasporta in modo ideale in una natura, in cui la ragion pura, se fosse accompagnata dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene; e determina la nostra volontà a dar la forma al mondo sensibile, come a un tutto composto di esseri razionali.

Ma, se non è possibile fare una deduzione della legge morale, è però possibile dedurre da essa positivamente il principio della libertà. Cioè, data la legge morale, se ne deduce non solo la possibilità (la quale era anche ammessa dalla *Critica della ragion pura*), ma la *realtà oggettiva* della libertà. La *Critica della ragion pura* aveva ammessa la possibilità della libertà a patto di ammet-

tere insieme che un essere del mondo sensibile potesse a un tempo venir considerato come noumeno. La Ragion pratica, quindi, non crea, essa, il concetto della libertà, non aumenta la cognizione della ragione speculativa, bensì soltanto procura la realtà oggettiva, benchè soltanto pratica, al concetto problematico della libertà, in quanto, per mezzo e in forza della legge morale, è autorizzata a considerar l'uomo come appartenente a un tempo al mondo sovrasensibile.

. . . .

A questa deduzione invano cercata del principio morale sottentra qualcosa di diverso e affatto paradossale, cioè che esso stesso invece serve come principio della deduzione di una facoltà imperscrutabile, che nessuna esperienza può dimostrare, ma che la ragione speculativa (allo scopo di trovare tra le sue idee cosmologiche l'incondizionato secondo la sua causalità, per non contraddire se stessa) doveva ammettere almeno come possibile, cioè la facoltà della libertà, di cui la legge morale, che non abbisogna essa stessa di alcun motivo che la giustifichi, dimostra non semplicemente la possibilità, ma la realtà, negli esseri che riconoscono tale legge come obbligatoria per loro. La legge morale infatti è una legge della causalità mediante la libertà, e quindi della possibilità di una natura soprasensibile, così come la legge metafisica degli eventi nel mondo dei sensi era una legge della causalità della natura sensibile; e perciò quella determina ciò che la filosofia speculativa doveva lasciare indeterminato, cioè la legge di una causalità, il concetto della quale nella speculazione era soltanto negativo; e quindi soltanto essa procura a questo concetto la realtà oggettiva.

Al *secondo* problema: — come è possibile giustificare l'uso del concetto di libertà — si risponde così: la libertà, che si è venuti a riconoscere come oggettivamente reale, è concepita come una causalità; ciò

significa che ad essa, per pensarla, si applica la categoria intellettuale della causa. Ma d'altra parte, secondo quanto è dimostrato dalla *Critica della ragion pura*, non si dà cognizione se non in quanto si applichi la categoria alla intuizione; questa invece nel caso della libertà manca: la libertà non è intuita, è postulata. Dunque, l'uso della categoria della causa è in questo caso illegittimo, e il concetto di libertà è infondato.

Orbene, quando la *Critica della ragion pura* dice che le categorie si devono applicare alla intuizione, intende di dire che così è per gli scopi del conoscere, ma *non esclude che per gli scopi pratici si possa applicare a un mondo soprasensibile quella categoria* a priori *della causalità.*

. . . .

Oltre la relazione in cui l'**intelletto** sta con gli oggetti (nella conoscenza teoretica), esso ne ha anche una con la facoltà di desiderare, la quale perciò si chiama volontà, e volontà pura, in quanto l'intelletto puro (che in tal caso si chiama ragione) è pratico mediante la semplice rappresentazione di una legge.

La realtà oggettiva di una volontà pura, o, che è lo stesso, di una ragion pura pratica, è data nella legge morale *a priori*, quasi come un fatto: così infatti si può chiamare una determinazione della volontà, la quale è inevitabile, benchè non si fondi su principii empirici. Ma nel concetto di una volontà è già contenuto il concetto della causalità, e quindi in quello di una volontà pura c'è il concetto di una causalità con libertà, cioè di una causalità, che non è determinabile secondo leggi naturali, e che quindi è incapace di un'intuizione empirica, come prova della sua realtà, ma che però giustifica perfettamente nella legge pura pratica *a priori* la sua realtà oggettiva, sebbene (com'è facile a vedere) non allo scopo dell'uso teoretico, ma semplicemente dell'uso pratico della ragione. Ora il concetto di un essere, che ha la

volontà libera, è il concetto di una *causa noumenon;* e che questo concetto non contraddica se stesso, è già stato assicurato dal fatto, che il concetto di una causa come derivato interamente dall'intelletto puro, e nello stesso tempo anche accertato, mediante la deduzione, nella sua realtà oggettiva relativamente agli oggetti in genere, e inoltre indipendente, quanto alla sua origine, da tutte le condizioni sensibili, e quindi per sè non limitato ai fenomeni (se non quando se ne volesse fare un uso teoretico determinato), può senza dubbio essere applicato a cose quali le essenze pure dell'intelletto. Ma, siccome a questa applicazione non può esser sottoposta nessuna intuizione, la quale può esser sempre soltanto sensibile, così la *causa noumenon* rispetto all'uso teoretico della ragione, benchè sia un concetto possibile e pensabile, tuttavia è un concetto vuoto. Ma ora io non desidero neanche **conoscere teoreticamente** la natura di un essere, in quanto ha una volontà **pura**; a me basta indicarla come tale mediante quel concetto, e quindi soltanto legare il concetto della causalità con quello della libertà (e con ciò che ne è inseparabile, la legge morale, come motivo determinante di essa); il quale diritto mi appartiene assolutamente in virtù dell'origine pura e non empirica del concetto di causa, mentre non mi credo in potere di farne alcun altro uso fuorchè in relazione alla legge morale, la quale determina la sua realtà, cioè soltanto un uso pratico.

CAPITOLO TERZO.

Del modo di concepire l'oggetto della ragion pura pratica.

Seguendo il metodo deduttivo-sintetico, Kant viene ora a trattare dell'oggetto della ragion pura pratica, cioè del bene morale, traendone il concetto da quello già determinato dei principii della ragione stessa.

Il capitolo si divide in due parti: l'una, che delinea precisamente l'idea dell'oggetto della ragion pura pratica, l'altra, che tratta della sua applicabilità, cioè di quella che Kant chiama tipica del giudizio puro pratico. Ma la prima si può a sua volta dividere in due paragrafi: uno, che tratta del bene e del male come oggetti della ragion pura pratica; l'altro, che tratta delle categorie della libertà in relazione con tali oggetti.

I.

1. — Dato che per idea di un oggetto della ragion pratica, o della volontà, in genere, s'intenda l'idea di un oggetto che si consideri come l'effetto possibile per mezzo della libertà, si capisce che possano presentarsi due casi. Uno è quello in cui l'idea di tale oggetto è proprio la causa determinante del nostro desiderio, e allora è necessario, per concepire un tale oggetto, che il giudizio intorno alla sua possibilità fisica (alla sua realizzabilità) preceda il giudizio intorno alla sua

possibilità pratica. L'altro è il caso in cui il principio determinante della nostra attività non è nell'idea dell'oggetto, ma nella legge (come succede appunto nella morale); e allora è evidente che l'idea dell'oggetto e della sua pratica possibilità non è necessario che preceda, ma anzi si ricava dall'idea del principio stesso determinante. Così, dunque, l'oggetto della ragion pura pratica non è un punto di partenza, ma un punto di arrivo: il bene e il male morali non si concepiscono anteriormente alla legge, ma in dipendenza della legge, cioè, come voluta osservanza o trasgressione di essa. Che se così non fosse, se cioè si pretendesse di determinare il concetto di bene e di male morale anteriormente alla legge, allora non lo si potrebbe fare che in base all'esperienza e al senso, e non si arriverebbe a un principio pratico universale. Allora il bene si ridurrebbe in ultimo sempre all'utile e al piacere, il male al dolore, e si confonderebbe, dicono i Tedeschi, il *Gute* (ciò che è moralmente buono) col *Wohl* (ciò che è fisicamente buono), il *Böses* (ciò che è moralmente cattivo) con l'*Uebel* (ciò che è fisicamente cattivo): confusione che si manifesta nei due motti: *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali;* dove si equivoca sul concetto di *bonum* e di *malum*, perchè, se il *bonum* si identifica col *Wohl*, la frase è falsa, e invece è vera se significa che la facoltà di desiderare secondo ragione non può volere che quel *bonum* che è *Gut.*

Per idea di un oggetto della ragion pratica io intendo la rappresentazione di un oggetto come di un effetto possibile mediante la libertà. Essere oggetto della conoscenza pratica come tale significa, dunque, soltanto la relazione del volere a una azione, mediante la quale l'oggetto, o il suo contrario, sarebbe realmente effettuato,

e il giudizio, se qualcosa sia o no un oggetto della ragion **pura** pratica, è soltanto la distinzione della possibilità o dell'impossibilità di **volere** quell'azione, mediante la quale, se noi avessimo il potere necessario (del che deve giudicare l'esperienza), un certo oggetto diventerebbe reale. Se l'oggetto è supposto come principio determinante della nostra facoltà di desiderare, la **possibilità fisica** di esso mediante il libero uso delle nostre forze deve precedere il giudizio, se esso sia o no un oggetto della ragion pratica. Invece, se la legge *a priori* può essere considerata come il principio determinante dell'azione, e perciò questa come determinata mediante la ragion pura pratica, allora il giudizio, se qualcosa sia o no un oggetto della ragion pura pratica, è affatto indipendente dal confronto col nostro potere fisico; e la questione è soltanto, se possiamo **volere** un'azione, la quale è diretta all'esistenza di un oggetto, qualora ciò fosse in nostro potere, e quindi la **possibilità morale** dell'azione deve precedere; poichè in questo caso non è l'oggetto, ma la legge della volontà il principio determinante di essa.

I soli oggetti di una ragion pratica sono il **bene** e il **male.** Col primo s'intende un oggetto necessario della facoltà di desiderare, col secondo un oggetto necessario della facoltà di aborrire, ma tutti e due secondo un principio della ragione.

Se il concetto del bene non dev'essere derivato da una legge pratica precedente, ma piuttosto deve servir di base a questa, esso può soltanto essere il concetto di qualcosa, la cui esistenza promette piacere, e così determina alla produzione di ciò la causalità del soggetto, cioè la facoltà di desiderare. Ora, siccome è impossibile vedere *a priori* quale rappresentazione sarà accompagnata da **piacere,** e quale, invece, da **dispiacere,** così spetterebbe soltanto all'esperienza stabilire ciò, che sia immediatamente buono o cattivo. La proprietà del soggetto, in relazione alla quale soltanto può quest'esperienza esser posta, è il **sentimento** del piacere e del dispiacere, come una ricettività appartenente al senso interno; e così il concetto di quel che è immediatamente

buono, spetterebbe soltanto a ciò, con cui è legata immediatamente la sensazione del **piacere**, e il concetto di quel che è assolutamente cattivo, dovrebbe soltanto essere riferito a ciò, che reca immediatamente **dolore.** Ma, siccome ciò è già contrario all'uso linguistico, il quale distingue il **piacevole dal bene**, lo **spiacevole dal male**, e richiede che il bene e il male siano sempre giudicati mediante la ragione, e quindi mediante concetti, che si possano comunicare universalmente, e non mediante la semplice sensazione, la quale si limita ai singoli soggetti, e alla loro recettività, e tuttavia per se stessi un piacere o un dispiacere non possono essere legati immediatamente con nessuna rappresentazione di un oggetto *a priori*, così il filosofo, che si credesse obbligato a porre un sentimento del piacere a base del suo giudizio pratico, chiamerebbe **buono** ciò che è un **mezzo** al piacevole, e **cattivo** ciò che è **causa** del dispiacere e del dolore; poichè il giudizio della relazione dei mezzi ai fini appartiene certamente alla ragione. Ma, quantunque soltanto la ragione sia in grado di vedere la connessione dei mezzi ai loro fini (sicchè si potrebbe anche definire la volontà come la facoltà dei fini, poichè i fini sono sempre motivi determinanti della facoltà di desiderare secondo principii), pure le massime pratiche, che deriverebbero semplicemente come mezzi dal concetto su menzionato del bene, non conterrebbero mai come oggetti della volontà qualcosa di buono per se stesso, ma sempre soltanto di buono a *qualche cosa*: il bene sarebbe sempre semplicemente l'utile, e ciò a cui è utile dovrebbe sempre essere fuori della volontà nella sensazione. Ora, se questa, come sensazione piacevole, dovesse essere separata dal concetto del bene, allora non si darebbe in nessun luogo una cosa immediatamente buona, ma il bene dovrebbe soltanto essere cercato nei mezzi per raggiungere qualche altra cosa, cioè qualche soddisfazione.

È una vecchia formola delle scuole: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*, ed ha un uso spesso giusto, ma anche spesso assai nocivo alla filosofia, perchè le espressioni *boni* e *mali*

contengono un equivoco, di cui è causa la povertà della lingua, in forza della quale esse sono capaci di un duplice senso e quindi danno un senso ambiguo alle leggi pratiche, e obbligano la filosofia, che nell'uso di esse frasi può benissimo veder la differenza di concetto nella stessa parola ma non può trovare alcuna espressione particolare, a distinzioni sottili, sulle quali non si può poi essere d'accordo, poichè la distinzione non potè essere designata immediatamente con nessuna espressione adatta (1).

La lingua tedesca ha la fortuna di possedere le espressioni, che non lasciano sfuggire questa differenza. Per ciò che i Latini chiamano con una sola parola *bonum*, essa ha due concetti assai diversi, e anche due altrettanto diverse espressioni. Per *bonum* essa ha *Gute* e *Wohl*; per *malum*, *Böse* e *Uebel* o *Weh*: sicchè sono due giudizi assai diversi, se in un'azione consideriamo il *Gute* e il *Böse* di essa, oppure il nostro *Wohl* e il nostro *Weh* (*Uebel*). Di qui segue già, che la proposizione psicologica citata è almeno ancora assai incerta, quando vien tradotta così: noi non desideriamo niente, se non in rapporto al nostro *Wohl* o al nostro *Weh*; invece viene espressa in modo indubitatamente certo e nello stesso tempo affatto chiaramente, se è resa così: noi, stando alla direttiva della ragione, non vogliamo niente, che in quanto lo riteniamo *gut* o *böse*.

Wohl o *Uebel* significano sempre soltanto una relazione al nostro stato di *piacere* o di *dispiacere*, di contentezza e di dolore; e, se noi perciò desideriamo un oggetto, o lo aborriamo, ciò accade solo in quanto esso vien ri-

---

(1) Inoltre, anche l'espressione *sub ratione boni* è equivoca. Poichè essa tanto può voler dire: noi ci rappresentiamo qualcosa come buona, se e *perchè la desideriamo* (vogliamo); come anche: noi desideriamo qualcosa, *perchè ce la rappresentiamo come buona*, sicchè o è il desiderio il principio determinante del concetto dell'oggetto come bene, o è il concetto del bene il principio determinante del desiderio (della volontà); poichè l'espressione *sub ratione boni* nel primo caso significherebbe: noi vogliamo qualcosa coll'idea del buono; nel secondo significherebbe: in *seguito a quest'idea*, che deve precedere la volontà come principio determinante di essa.

ferito alla nostra sensibilità e al sentimento del piacere o del dispiacere che esso produce. Invece *Gut* o *Böse* significano sempre una relazione alla **volontà**, in quanto questa è determinata mediante la **legge razionale** a far di qualcosa il suo oggetto, perchè essa non è mai determinata immediatamente mediante l'oggetto e la sua rappresentazione, ma è una facoltà di farsi di una regola della ragione la causa determinante di un'azione (mediante la quale un oggetto può diventare reale). *Gut* o *Böse* sono dunque propriamente riferiti ad azioni, non allo stato sensibile della persona; e se qualcosa dovesse essere in modo assoluto (e sotto ogni rispetto e senz'altra condizione) *gut* o *böse* o esser ritenuta tale, sarebbe soltanto il modo d'agire, la massima della volontà, e quindi la stessa persona agente, come uomo buono o cattivo, ma non una cosa, che potrebbe aver tale designazione.

Si potrebbe, dunque, sempre ridere dello stoico, che nei più violenti dolori artritici gridava: Dolore, tu mi puoi ancora tormentare tanto, tuttavia io non riconoscerò mai che tu sii qualcosa di male (**κακό**, *malum!*); eppure, egli aveva ragione. Ciò che egli sentiva e che il suo grido accusava era un *Uebel;* ma egli non aveva punto ragione di ammettere che per questo egli avesse un *Böses;* poichè il dolore non diminuisce minimamente il valore della sua persona, ma solo il valore del suo stato. Una sola bugia, della quale egli fosse stato conscio, avrebbe dovuto abbattere il suo animo; ma il dolore serviva soltanto ad elevarlo, se egli era conscio di non averlo meritato con nessun'azione ingiusta e di non essersi in tal modo reso meritevole di castigo.

Ciò che noi dobbiamo chiamare *gut*, dev'essere nel giudizio di ogni uomo ragionevole un oggetto della facoltà di desiderare; e il *böse* dev'essere agli occhi di ognuno un oggetto di avversione, e quindi per questo giudizio occorre oltre al senso ancora la ragione. Così è della veracità in opposizione alla menzogna, della giustizia in opposizione alla violenza, ecc. Ma noi possiamo chiamare un *Uebel* qualcosa, che nello stesso tempo ognuno deve dichiarare *gut*, a volte mediatamente, a volte affatto immediatamente. Chi si lascia fare una

operazione chirurgica, la sente senza dubbio come un *Uebel*, ma mediante la ragione egli, e chiunque, la dichiara *gut*. Ma, se alcuno, che stuzzica e irrita volentieri la gente pacifica, un bel giorno finalmente è colto e coperto con un buon carico di busse, questo è senza dubbio un *Uebel*, ma ognuno dà a ciò la sua approvazione, e lo ritiene *gut* in sè, se anche non ne risulti niente di più; anzi quello stesso, che riceve le busse, nella sua ragione deve riconoscere, che ben gli sta, perchè in questo caso egli vede messa rigorosamente in pratica la proporzione fra il benessere e la buona condotta, che la ragione gli presenta come inevitabile.

Senza dubbio, il giudizio della nostra ragion pratica dipende **assai** dal nostro *Wohl* e dal nostro *Weh* e, per quel che riguarda la nostra natura come esseri sensibili, **tutto** dipende dalla nostra **felicità**, giudicata però, come la ragione richiede principalmente, non secondo la sensazione passeggera, ma secondo l'influsso, che questo caso fortuito ha su tutta la nostra esistenza e sulla contentezza di questa; ma pure non **tutto in genere** dipende da questo. L'uomo è un essere che ha bisogni, in quanto appartiene al mondo sensibile e in quanto la sua ragione ha certamente un incarico, che non può rifiutare, da parte della sensibilità, di curarsi dell'interesse di essa e di farsi delle massime pratiche riguardo alla felicità di questa vita, e, se è possibile, anche di una vita avvenire. Ma, tuttavia, egli non è così interamente animale, da essere indifferente a tutto ciò che la ragione per se stessa dice, e da usar questa solo come strumento del suo bisogno, in quanto egli è essere sensibile. Poichè al pregio di essere al di sopra della semplice animalità, non lo innalza punto il fatto, che egli ha la ragione, se essa gli deve servire soltanto a ciò che fa l'istinto negli animali; allora la ragione sarebbe soltanto una maniera particolare, di cui si sarebbe servita la natura per provvedere l'uomo allo stesso fine a cui ha determinato gli animali, senza determinarlo a un fine superiore. Egli dunque, secondo questa disposizione della natura a suo riguardo, abbisogna certamente della ragione per tener sempre presente il suo *Wohl* e il suo *Weh*; ma egli ha

la ragione anche per un fine superiore, cioè non solo per considerare anche ciò che è *gut* o *böse* in sè, e di cui può soltanto giudicare la ragion pura, affatto disinteressata dal punto di vista sensibile, ma per distinguere completamente questo giudizio da quello, e far di esso la condizione suprema dell'altro.

In questo giudizio del bene e del male in sè, a differenza di ciò, che può essere chiamato tale solo relativamente al *Wohl* o all'*Uebel*, si tratta di considerare i punti seguenti. O un principio razionale vien già considerato in sè come il motivo determinante della volontà, senza riguardo agli oggetti possibili della facoltà di desiderare (dunque solo mediante la forma di legge della massima); e allora quel principio è una legge pratica *a priori*, e la ragion pura è da ammettere come pratica per sè. Allora la legge determina **immediatamente** la volontà, l'azione conforme a questa legge è buona **in se stessa**, una volontà, la cui massima è sempre conforme a questa legge, è buona **assolutamente, sotto ogni rispetto**, ed è la **condizione suprema di ogni bene.** Oppure alla massima della volontà va innanzi un motivo determinante della facoltà di desiderare, il quale suppone un oggetto di piacere o dispiacere, e quindi qualcosa che dà piacere o dolore, e la massima della ragione di secondare quello o di fuggir questo, determina le azioni, in quanto sono buone relativamente alle nostre inclinazioni, e quindi soltanto mediatamente (rispetto a un altro fine, cioè come mezzo ad esso); e queste massime allora non possono mai chiamarsi leggi, ma bensì precetti pratici razionali. Il fine stesso, il piacere che noi cerchiamo, nell'ultimo caso non è un *Gutes*, ma un *Wohl*, non un concetto della ragione, ma un concetto empirico di un oggetto della sensazione; solo l'uso del mezzo conveniente, cioè l'azione (giacchè per questo si richiede una considerazione razionale), si dice tuttavia *gut*, non in modo assoluto, ma soltanto in relazione alla nostra sensibilità rispetto al sentimento del piacere e del dolore; ma la volontà, la cui massima è tocca dal sentimento, non è una volontà pura, che riguarda soltanto ciò in cui la ragion pura può esser pratica per se stessa.

2. — I concetti del bene e del male non sono, adunque, analoghi a quelli che si formano (come accade nell'uso teoretico della ragione) in rapporto con intuizioni sensibili, bensì si formano direttamente deducendoli dall'idea della legge morale o della volontà pura legislatrice, cioè come determinazioni di essa. Onde ci appaiono, non veramente quali concetti di oggetti, ma come modi di una sola categoria, la categoria della causalità libera. Siccome però, d'altra parte, il mondo morale ha anche un aspetto fenomenico, cioè si costituisce di azioni e di fatti, che sono fenomeni del mondo sensibile, così devono potersi applicare ad essi le categorie dell'intelletto (1).

E allora si avranno nelle determinazioni della volontà le medesime distinzioni corrispondenti a quelle che si hanno nei giudizi, cioè: per rispetto alla *quantità*, le massime (che hanno carattere individuale), i precetti (che hanno carattere particolare), le leggi (che hanno carattere universale); per rispetto alla *qualità*, gli ordini (che hanno carattere affermativo), i divieti (che hanno

---

(1) Le categorie dell'intelletto, cioè i concetti puri che si applicano *a priori* agli oggetti della intuizione in generale, sono dodici (*Critica della ragion pura*, Analitica trascendentale, § 10):

a) della *quantità*, che si determina in: unità, pluralità, totalità;

b) della *qualità*, che si determina in: realtà, negazione, limitazione;

c) della *relazione*, che si determina in: inerenza e sussistenza (*substantia et accidens*), causalità e dipendenza (causa ed effetto), reciprocità (azione reciproca fra agente e paziente);

d) della *modalità*, che si determina in: possibilità e impossibilità, esistenza e inesistenza, necessità e contingenza.

Esse categorie poi, applicandosi nella sintesi *a priori* agli oggetti della intuizione, danno luogo ai giudizi che si possono distinguere, in modo corrispondente alla distinzione delle categorie, in giudizi:

a) di *quantità:* singolari, particolari, universali;

b) di *qualità:* affermativi, negativi, indefiniti;

c) di *relazione:* categorici, ipotetici, disgiuntivi;

d) di *modalità:* problematici, assertorii, apodittici.

carattere negativo), le eccezioni (che hanno carattere di indefinitezza); per rispetto alla *relazione*, le volizioni riguardanti le persone (che hanno il carattere della determinazione precisa o categorica), quelle riguardanti lo stato delle persone (che hanno carattere ipotetico, in quanto sono sottoposte alla condizione della persona stessa), quelle riguardanti i rapporti fra le persone (che hanno carattere di reciprocità); per rispetto alla *modalità*, il lecito o l'illecito (che hanno il carattere della problematicità), la conformità o non conformità al dovere (che ha il carattere del giudizio assertorio), il dovere perfetto o l'imperfetto (che ha il carattere della necessità propria del giudizio apodittico) (1).

Si deve però, dopo tutto questo, osservare: 1° che l'applicazione delle categorie dell'intelletto alla condotta, o meglio alle determinazioni della volontà non ha uno scopo teoretico, cioè non serve e non giova alla conoscenza di esse, o del loro contenuto, ma soltanto è fatta per ridurre il molteplice dei motivi della condotta alla unità della volontà pura; 2° che le categorie dell'intelletto non hanno bisogno di applicarsi in questo caso

(1) La corrispondenza fra l'applicazione della categoria a uso teoretico (onde le cognizioni e i giudizi) e la applicazione di esse a uso pratico (onde le volizioni e le regole) si può riassumere così:

ragione teoretica		ragion pura pratica
↓		↓
cognizioni		volizioni
↓		↓
giudizi →	*quantità*	← regole
singolari, particolari, universali		massime, precetti, leggi.
	qualità	
affermativi, negativi, indefiniti		ordini, divieti, eccezioni.
	relazione	
categorici, ipotetici, disgiuntivi		personali, condizionali, interpersonali
	modalità	
problematici, assertorii, apodittici		permessi, ordini, comandi.

alle intuizioni (epperò non hanno una funzione conoscitiva), ma si riferiscono soltanto e direttamente alle determinazioni di una volontà libera, che ha per fondamento necessario e sufficiente della propria azione una legge pura *a priori*.

. . . .

Ora, siccome i concetti del bene e del male, quali conseguenze della determinazione *a priori* della volontà, suppongono anche un principio puro pratico, e quindi una causalità della ragion pura, così essi non si riferiscono originariamente (quasi fossero determinazione dell'unità sintetica del molteplice di intuizioni date in una coscienza) ad oggetti, come i concetti puri dell'intelletto, ossia le categorie della ragione usata teoreticamente, chè al contrario essi presuppongono questi oggetti come dati; ma sono tutti *modi* di una sola categoria, cioè di quella della causalità, in quanto il motivo determinante di essi consiste nella rappresentazione razionale di una loro legge, la quale, come legge della libertà, la ragione dà a se stessa, e così si dimostra come pratica *a priori*. Tuttavia, siccome le azioni, **da una parte,** invero, appartengono a una legge, che non è una legge di natura, ma una legge della libertà, e quindi appartengono alla condotta di esseri intelligibili, ma **d'altra parte** appartengono anche, come eventi del mondo sensibile, ai fenomeni; così le determinazioni di una ragion pratica potranno riferirsi soltanto ai fenomeni, e quindi certamente sottostare alle categorie dell'intelletto, ma non al fine di un uso teoretico di esso, per ricondurre il molteplice dell'**intuizione** (sensibile) sotto una coscienza *a priori*, ma soltanto per assoggettare il molteplice dei **desiderii** all'unità della coscienza di una ragion pratica imperante nella legge morale, o di una volontà pura *a priori*.

Queste **categorie della libertà** (poichè così vogliamo chiamarle, mentre quei concetti teoretici li chiamiamo categorie della natura), hanno un vantaggio evidente su queste ultime. Poichè, laddove queste sono soltanto forme del pensiero, le quali, mediante concetti universali,

denotano soltanto oggetti indeterminati in genere per ogni intuizione a noi possibile, quelle invece, riferendosi alla determinazione di una *libera volontà* (alla quale non può essere data nessuna intuizione pienamente corrispondente, ma che ha per fondamento una legge pura pratica *a priori*, il che non avviene con nessun concetto dell'uso teoretico della nostra facoltà di conoscere), hanno, come concetti pratici elementari, invece della forma della intuizione (spazio e tempo), che non si trova nella ragione stessa, ma che dev'essere ricavata da altra parte, cioè dalla sensibilità, hanno, ripeto, nella volontà libera, e perciò nello stesso potere dello spirito, la **forma di una volontà pura,** come data per base. Onde avviene poi che, siccome in tutti i precetti della ragion pura pratica si tratta soltanto della **determinazione della volontà**, e non delle condizioni naturali (della facoltà pratica) dell'**attuazione del suo fine,** così i concetti pratici *a priori* in relazione col principio supremo della libertà diventano tosto conoscenze, e non hanno bisogno di aspettare le intuizioni per avere un significato; il che accade per questa ragione notevole, che essi stessi producono la realtà di ciò, a cui si riferiscono (intenzione della volontà): cosa che non succede punto coi concetti teoretici. Solo si deve ben notare, che queste categorie riguardano soltanto la ragion pratica in genere; e così procedono, nel loro ordine, da quelle, che sono ancora indeterminate moralmente e condizionate sensibilmente, a quelle che, incondizionate sensibilmente, sono determinate solo mediante la legge morale.

Tavola delle categorie della libertà per rispetto ai concetti del bene e del male.

I. — Della quantità.	II. — Della qualità.	III. — Della relazione.	IV. — Della modalità.
Soggettiva, secondo massime (**opinioni pratiche** dell'individuo). Oggettiva, secondo principii (**precetti**). Principii *a priori*, tanto oggettivi come soggettivi, della libertà (**leggi**).	Regole pratiche dell'**azione** (*praeceptivae*). Regole pratiche dell'**omissione** (*prohibitivae*). Regole pratiche delle **eccezioni** (*exceptivae*).	Alla **personalità**. Allo *stato* della persona. **Reciproca** di una persona allo stato dell'altra.	**Il lecito e l'illecito.** **Il dovere** e **il contrario al dovere.** **Dovere perfetto e dovere imperfetto.**

II.

Dato ora che dall'idea della legge si deducono quelle di bene e di male, che cioè buono è l'atto del volere compiuto per omaggio alla legge, cattivo l'atto compiuto in dispregio di essa (errore sarebbe il concetto inverso, secondo cui si definisce la legge in base al conseguimento del bene), si chiede secondo qual criterio si può giudicare in concreto della bontà o malvagità della condotta, cioè applicare all'azione la legge (1).

(1) Questo problema è analogo a quello che Kant aveva affrontato nella *Critica della ragion pura* (Analitica trascendentale, libro II, cap. 1) a proposito della applicazione delle categorie ai fenomeni nella conoscenza. Colà aveva chiamato schema di un concetto la rappresentazione di un generale procedimento con cui la immaginazione porge ad esso concetto la sua immagine. Qui nella moralità si tratta di vedere come è pos-

Siccome la moralità non è qualcosa di sensibile o di empirico, noi non possiamo trovar nulla nella esperienza che le possa somigliare e che ci serva di guida o di criterio per poterla, direi così, rintracciare e riconoscere.

D'altra parte, bisogna pur che ci serviamo di concetti scientifici per giudicare della moralità nella condotta; onde dobbiamo trovare un concetto che almeno per la sua forma, se non per il suo contenuto, ci possa fornire l'esempio tipico per l'applicazione della legge morale. Un tal concetto è quello di *natura*, inquantochè noi possiamo sempre chiederci, per riconoscere la moralità di una massima, se noi vorremmo esistere in una natura in cui tale massima diventasse legge. Se, dunque, la massima della condotta non è tale da reggere al confronto con la forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente inammissibile (1). Con questa *Tipica* del giudizio pratico Kant fornisce, si potrebbe dire, il *principium cognoscendi* della moralità, così come con la teoria dei principii ne aveva fornito il *principium essendi*.

. . . .

Alla legge naturale, come legge a cui sono soggetti gli oggetti dell'intuizione sensibile, come tali, deve corrispondere uno schema, cioè un procedimento universale

---

sibile applicare *in concreto* a un'azione quel che nella legge fu detto in modo universale, *in abstracto*.

(1) Questa parte della trattazione sviluppa in modo filosoficamente più diffuso un pensiero già espresso in modo più rapido nella *Fondazione* (trad. ital., pag. 44): «Siccome l'universalità della legge, secondo la quale si producono taluni effetti, costituisce ciò che si chiama propriamente *natura* nel significato più generale (quanto alla forma), vale a dire costituisce l'essenza degli oggetti, in quanto essa è determinata da leggi universali, così l'imperativo universale del dovere potrebbe ancora essere esposto in questi termini: *Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per tua volontà una legge universale della natura*».

dell'immaginazione (di rappresentare *a priori* ai sensi il concetto puro dell'intelletto, che la legge determina). Ma alla legge della libertà (come legge di una causalità non condizionata punto sensibilmente), e quindi anche al concetto dell'incondizionatamente buono, non può esser sottoposta nessuna intuizione, e quindi nessuno schema per la sua applicazione *in concreto*. Quindi la legge morale, non ha nessun'altra facoltà di conoscenza, che medii l'applicazione di essa agli oggetti della natura, fuorchè l'intelletto (non l'immaginazione), il quale a un'idea della ragione non può sottoporre uno *schema* della sensibilità, ma una legge, tale però, che può esser manifestata *in concreto* negli oggetti dei sensi, e quindi una legge naturale, ma solo quanto alla forma, come legge per il giudizio; e questa legge noi la possiamo chiamare perciò il **tipo** della legge morale.

La regola del giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: Domanda a te stesso se l'azione, che tu hai in mente, la potresti riguardare come possibile mediante la tua volontà, nel caso che essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale tu stesso fossi una parte. Secondo questa regola, infatti, ciascuno giudica le azioni, se sono moralmente buone o cattive. Così si dice: se **ciascuno,** quando crede di fare il suo vantaggio, si permettesse di truffare, o si credesse in diritto di abbreviarsi la vita, appena gliene venisse un disgusto completo, o riguardasse con indifferenza completa la miseria altrui, e se anche tu appartenessi a un tal ordine di cose, ti troveresti bene in esso col consenso della tua volontà? Ora ciascuno sa bene, che se egli di nascosto si permette una truffa, non per questo tutti faranno anche ciò, o se egli senz'accorgersene è freddo di cuore, tali non sarebbero addirittura tutti verso di lui; quindi, questo paragone delle massime delle sue azioni con una legge universale della natura non è neanche il motivo determinante della sua volontà. Ma questa legge è però un **tipo** del giudizio delle azioni secondo principii morali. Se la massima dell'azione non è tale da poter assumere la forma di una legge naturale in genere, essa è moralmente impossibile.

Così giudica anche l'intelletto più comune, poichè la legge naturale è sempre base a tutti i suoi giudizi più consueti, anche a quelli empirici. Esso ha, dunque, sempre alla mano questa legge; ma nei casi in cui dev'essere giudicata la causalità della libertà, esso fa di quella **legge naturale** semplicemente il tipo di una **legge della libertà**, perchè se non avesse alla mano qualcosa, che gli potesse servir d'esempio nel caso empirico, non potrebbe procurare alla legge di una ragion pura pratica l'uso nell'applicazione.

Dunque, è anche lecito usare la **natura del mondo sensibile** come **tipo di una natura intelligibile**, purchè soltanto non si trasportino in questa le intuizioni e ciò che da esse dipende, ma vi si riferisca semplicemente la **forma della conformità alla legge** in genere (il concetto della quale ha luogo anche nell'uso più comune della ragione, ma non può esser riconosciuto *a priori* in modo determinato sotto nessun altro rispetto, fuorchè per l'uso puro pratico della ragione). Poichè le leggi, come tali, sotto questo rispetto sono identiche, qualunque sia l'origine dei motivi che le determinano.

CAPITOLO QUARTO.

Dei moventi della ragion pura pratica.

Il problema che qui si presenta a Kant non è:

« quali siano gli impulsi che muovono la ragion pura pratica »,

perchè questo sarebbe in contraddizione con tutta quanta la teoria svolta fin qui, secondo cui la volontà moralmente buona è quella che si muove unicamente per ossequio alla legge (che fa il dovere per il dovere); bensì è quest'altro:

« quali siano i moventi o motivi che sorgono nello spirito sotto l'azione della ragion pura in quanto è pratica, cioè della legge morale ».

Che tali motivi, suscitati in noi dalla presenza stessa della legge, possano, come è detto e illustrato nella *Dottrina della virtù* (1), disporre l'uomo all'osservanza della legge, è vero; ma non per questo esse costituiscono le condizioni oggettive che servono di fondamento alla morale.

Il capitolo (che è il terzo dell'opera) si può dividere in due parti principali: nella prima Kant tratta veramente ed esclusivamente dei moventi della ragion pratica; nella seconda illustra nuovamente con esempi e analisi i concetti di dovere, di virtù, di moralità, di personalità.

---

(1) *La dottrina della virtù.* Trad. ital., pag. 34 e segg.

I.

1. — Come dal concetto della legge che determina da sola la volontà si deduce il concetto degli oggetti della volontà stessa, cioè del bene e del male, così se ne può dedurre *a priori* il concetto degli effetti che essa legge deve necessariamente avere sulla sensibilità, i quali diventano poi i moventi o motivi di questa. Ora, *a priori* si vede che gli effetti della legge morale sulla sensibilità sono due: il primo è *negativo*, e consiste per un lato nella umiliazione dell'egoismo, cioè nella limitazione dell'amor naturale di sè, il quale per tale limitazione si riduce nei confini di un amore razionale di sè, e per un altro nell'abbattimento completo della presunzione o arroganza, cioè della pretesa che ha l'amor proprio di farsi massima della condotta o principio pratico incondizionato. Il secondo effetto che ha l'azione della legge pura sulla sensibilità è *positivo*, e consiste nel *rispetto* che suscita in noi la coscienza stessa della legge. Il primo ha bensì carattere patologico, perchè ha sua origine nella sensibilità (1); il secondo invece,

(1) Nella « Dottrina della virtù » (trad. ital., pag. 35) Kant ritorna sul « Sentimento morale » con queste parole: « Questo sentimento è la capacità di sentir piacere o dolore unicamente per la coscienza dell'accordo o del disaccordo della nostra azione con la legge del dovere. Qualunque determinazione del volere va dalla rappresentazione... alla azione; invece lo stato sensibile è o un sentimento *patologico* oppure un sentimento *morale*. Il primo è quel sentimento che precede la rappresentazione della legge, il secondo quello che non ne può essere che la conseguenza ». — Nella teoria del sentimento morale, svolta nella *Critica della ragion pratica* (Cfr. Boselli O., *La dottrina del sentimento morale di Kant*, Savona, 1914) accennata nella *Fondazione* e richiamata nella *Dottrina della virtù*, Kant intende evidentemente di distinguersi dai sentimentalisti inglesi (Shaftesbury, Hutcheson, Hume), ai quali sulle prime egli aveva aderito, ma dai quali si allontana ora recisamente negando al sentimento anche più elevato (l'amore, la pietà, la simpatia) la capacità di porgere un criterio morale universale e di fondare quindi

no, perchè esso è prodotto direttamente, e soltanto, dalla stessa ragion pura, come causa, e ha nella sensibilità soltanto la sua condizione. Onde si può dire che il rispetto alla legge non è il movente alla moralità, ma è la stessa moralità in quanto si consideri dal punto di vista soggettivo come movente.

L'essenziale di ogni valore morale delle azioni dipende da questo: **che la legge morale determini immediatamente la volontà.** Se la determinazione della volontà avviene bensì **conforme** alla legge morale, ma solo mediante un sentimento di qualunque specie, che si deve presupporre, perchè esso diventi un motivo determinante sufficiente della volontà, se, quindi, l'azione non avviene **per amore della legge,** allora, l'azione conterrà bensì la **legalità,** ma non la **moralità.** Ora, se per **movente** (*elater animi*) viene inteso il motivo determinante soggettivo della volontà di un essere, la cui ragione non è già per sua natura conforme necessariamente alla legge oggettiva, ne seguirà anzitutto: che non si può affatto attribuire alcun movente alla volontà divina, ma che il movente della volontà umana (e di ogni essere razionale creato) non può mai essere altro che la legge morale; e che quindi il motivo determinante oggettivo dev'essere sempre e nello stesso tempo il solo motivo determinante soggettivamente sufficiente dell'azione, se questa non deve osservare soltanto la **lettera** della legge, **senza** contenerne lo **spirito** (1).

Siccome, dunque, per lo scopo della legge morale, e per procurare ad essa l'influsso sulla volontà, non si deve cercare nessun altro movente, in forza del quale si potrebbe far senza di quello della legge morale, perchè

---

la legge, la quale invece non può esser data che dalla ragion pura. Ma nel medesimo tempo par che egli voglia fare qualche concessione ai sentimentalisti, riconoscendo nel sentimento morale, in quanto però sia inteso come rispetto determinato dalla legge, un movente, anzi il movente della ragion pratica.

(1) Di ogni azione conforme alla legge, che pure non è fatta per la legge, si può dire che è moralmente buona soltanto secondo la *lettera*, ma non secondo lo *spirito* (intenzione). (Kant).

tutto ciò produrrebbe una mera ipocrisia senza consistenza, ed è quindi **pericoloso** anche solo **accanto** alla legge morale, far cooperare alcuni altri moventi (come quello dell'utile), così non rimane, che determinare accuratamente in che modo la legge morale diventi movente, e ciò che avviene, quando essa è tale, nella facoltà di desiderare, come effetto di quel motivo determinante su questa facoltà. **Infatti, in che** modo una legge possa esser per sè e immediatamente un motivo determinante della volontà (il che è pure l'essenziale di ogni moralità), è un problema insolubile per la ragione umana e identico con questo: come sia possibile una volontà libera.

Dunque, noi avremo da dimostrare *a priori*, non la ragione per cui la legge morale ha in sè un movente, ma ciò che essa, in quanto è tale, produce nell'anima (o, meglio, deve produrre).

L'essenziale di ogni determinazione della volontà mediante la legge morale è: che essa come volontà libera, e quindi non solo senza il concorso degl'impulsi sensibili, ma anche coll'esclusione di tutti questi impulsi, e con danno di tutte le inclinazioni, in quanto potessero essere contrarie a quella legge, venga determinata solo mediante la legge. In questo senso l'effetto della legge morale come movente è, dunque, soltanto negativo, e come tale questo movente può esser conosciuto *a priori*. Invero, ogni inclinazione e ogni impulso sensibile sono fondati sul sentimento, e l'effetto negativo sul sentimento (mediante il danno che ne viene alle inclinazioni) è anche sentimento. Quindi possiamo capire *a priori* che la legge morale, come motivo determinante della volontà, in quanto va contro a tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento, che può esser chiamato **dolore**; e qui ora abbiamo il primo, e forse anche l'unico caso, nel quale coi concetti *a priori* possiamo determinare la relazione di una conoscenza (qui è conoscenza di una ragion pura pratica) al sentimento del piacere o del dolore.

Tutte le inclinazioni insieme (le quali possono anche venire ridotte in un certo sistema, e la soddisfazione

delle quali in questo caso si chiama felicità) costituiscono l'**egoismo** (*solipsismus*). Questo è o l'egoismo dell'**amore di sè**, di una **benevolenza** verso se stesso (*philautia*) che supera tutto, o l'egoismo della **compiacenza** di se stesso (*arrogantia*). Quello si chiama particolarmente **amor proprio**, questo **presunzione**. La ragion pura pratica reca semplicemente **danno** all'amor proprio, in quanto solo lo limita, come naturale e desto in noi ancor prima della legge morale, alla condizione dell'accordo con questa legge; e allora esso vien chiamato **amor razionale di sè**. Ma la ragion pura pratica demolisce completamente la presunzione, in quanto tutte le pretese della stima di sè, le quali precedono l'accordo colla legge morale, sono vane e senza alcun diritto, poichè appunto la certezza di un'intenzione, che s'accorda con la legge morale, è la prima condizione di ogni valore della persona (come presto spiegheremo meglio), e ogni pretesa prima di essa è falsa e contraria alla legge. Ora, la tendenza alla stima di sè appartiene alle inclinazioni, a cui la legge morale reca danno, in quanto quella stima si fonda soltanto sulla sensibilità. Dunque la legge morale abbatte la presunzione. Ma siccome questa legge è qualcosa di positivo in sè, cioè è la forma di una causalità intellettuale, o della libertà, così, quando in opposizione al suo avversario soggettivo, cioè alle inclinazioni in noi, **indebolisce** la presunzione, essa è nello stesso tempo un oggetto del **rispetto**; e quando lo **demolisce** completamente, cioè l'umilia, è un oggetto del massimo **rispetto**, e quindi anche la base di un sentimento positivo, che non è di origine empirica, ma vien conosciuto *a priori*. Dunque, il rispetto alla legge morale è un sentimento, che vien prodotto mediante un principio intellettuale; e questo sentimento è il solo, che noi conosciamo affatto *a priori*, e di cui possiamo vedere la necessità.

Nel capitolo precedente abbiamo visto che tutto ciò che si presenta come oggetto della volontà prima della legge morale, viene escluso dai motivi determinanti della volontà, che abbiamo chiamati il bene assoluto in forza di questa stessa legge, considerata come la con-

dizione suprema della ragion pratica; e che la semplice forma pratica, che consiste nell'attitudine delle massime alla legislazione universale, determina anzitutto ciò, che è in sè ed assolutamente buono, e fonda la massima di una volontà pura, la quale sola è buona sotto ogni rispetto. Ma noi troviamo la nostra natura, come esseri sensibili, così fatta che la materia della facoltà di desiderare (oggetti dell'inclinazione, sia della speranza che del timore) s'impone anzitutto, e il nostro io sensibilmente determinabile, benchè mediante le sue massime sia affatto incapace di legislazione universale, tuttavia, come se costituisse tutto il nostro io, s'è sforzato di far valere le sue pretese, come le prime e originali. Questa tendenza a far di se stesso, secondo i motivi determinanti soggettivi del proprio libero arbitrio, il motivo determinante oggettivo della volontà in genere, si può chiamare l'**amor proprio,** il quale, se si fa legislativo e principio pratico incondizionato, si può chiamare **presunzione.** Ora la legge morale, la quale soltanto è veramente (cioè sotto ogni rispetto) oggettiva, esclude completamente l'influsso dell'amor proprio sul principio pratico supremo, e reca un danno infinito alla presunzione, la quale prescrive come leggi le condizioni soggettive dell'amor proprio. Ora ciò che reca danno alla nostra presunzione nel nostro proprio giudizio, umilia. Dunque, la legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo, quando esso paragona con quella legge la tendenza sensibile della sua natura. E ciò, la cui rappresentazione, come motivo **determinante della nostra volontà,** ci umilia nella nostra coscienza, in quanto poi è positivo ed è motivo determinante, eccita il **rispetto** verso di sè. Dunque, la legge morale è anche soggettivamente un motivo di rispetto. Ora, siccome tutto ciò che si trova nell'amor proprio appartiene all'inclinazione, e ogni inclinazione si fonda su sentimenti, e quindi ciò che reca danno a tutte le inclinazioni riunite nell'amor proprio, possiede appunto per ciò necessariamente un influsso sul sentimento; così noi comprendiamo come sia possibile vedere *a priori*, che la legge morale in quanto esclude da ogni partecipazione alla suprema legislazione

le inclinazioni e la tendenza a fare di esse la condizione pratica suprema, cioè l'amor proprio, può esercitare sul sentimento un effetto, che da una parte è semplicemente **negativo,** dall'altra parte, e cioè relativamente al principio limitativo della ragion pura pratica, è **positivo,** per cui non si può affatto ammettere col nome di sentimento pratico o morale una specie particolare di sentimento, che preceda la legge morale e che le stia a base.

L'effetto negativo sul sentimento (del dispiacere) è, come ogni influsso su di esso, e come ogni sentimento in genere, **patologico.** Ma come effetto della coscienza della legge morale, e quindi in relazione a una causa intelligibile, cioè al soggetto della ragion pura pratica, quale legislatrice suprema, questo sentimento di un soggetto razionale affetto da inclinazioni si chiama bensì umiliazione (disprezzo intellettuale), ma in rapporto al principio positivo di questa umiliazione, alla legge, si chiama anche rispetto della legge. Per la quale legge non v'è affatto nessun sentimento; ma nel giudizio della ragione, siccome la legge toglie di mezzo l'ostacolo, la eliminazione di un impedimento corrisponde a un incremento positivo della causalità. Perciò questo sentimento si può anche chiamare un sentimento di rispetto della legge morale, e per tutt'e due queste ragioni riunite un **sentimento morale.**

2. — Il rispetto, che è la vera forma del sentimento morale compatibile con l'imperativo categorico della ragion pura, in quanto ha per oggetto la legge nella sua austerità, non si riferisce mai a cose, e neppure a uomini in quanto siano paragonabili a cose, ma soltanto a persone, nelle quali appunto la dignità del principio razionale puro si manifesta. E nel medesimo tempo esso, per la sua radice *a priori*, non è un sentimento di piacere nè di dolore: non di piacere, perchè solo a malincuore si cede al rispetto verso una persona; non di dolore, perchè anzi, appena siasi lasciato il varco al rispetto, non ci si può saziare di mirar la maestà della legge.

. . . .

Questo sentimento (col nome di morale) è, dunque, prodotto soltanto dalla ragione. Esso non serve al giudizio delle azioni, nè a fondare la legge morale oggettiva, ma semplicemente come movente a far in sè di questa legge la massima. Ma con che nome si potrebbe chiamare più convenientemente questo sentimento singolare, il quale non può esser messo a confronto con alcun sentimento patologico? Esso è d'una natura così caratteristica, che sembra stare soltanto a disposizione della ragione e precisamente della ragion pura pratica.

Il **rispetto** si riferisce sempre soltanto alle persone, non mai alle cose. Le cose possono far nascere in noi la **propensione**, e, se sono animali (p. es., cavalli, cani, ecc.) perfino l'**amore**, o anche la **paura**, come il mare, il vulcano, una bestia feroce, ma non mai il **rispetto**. Qualcosa, che s'avvicina già di più a questo sentimento, è l'**ammirazione**; e questa, come emozione, come stupore, può anche riferirsi a cose, p. es., montagne altissime, la grandezza, la moltitudine, la distanza dei corpi celesti, la forza e la velocità di parecchi animali, ecc. Ma tutto ciò non è rispetto. Un uomo può essere per me oggetto d'amore, di paura, o d'ammirazione fino allo stupore, e, con tutto questo, può non essere oggetto di rispetto. Il suo umore faceto, il suo coraggio e la sua forza, la sua potenza per il grado che egli ha sugli altri uomini, possono ispirarmi tali sentimenti; ma manca ancor sempre il rispetto interno verso di lui. Fontenelle (1) dice: *A un gran signore io m'inchino, ma il mio spirito non s'inchina.* Io posso aggiungere: a un uomo di umile condizione e del popolo, nel quale io vedo un'integrità di carattere in un certo grado che non sento in me stesso, **il mio spirito s'inchina,** ch'io voglia o no, e per quanto io vada colla testa alta, per non lasciargli dimenticare

---

(1) Bernardo le Bovier de Fontenelle (1657-1757) volgarizzatore delle dottrine astronomiche di Copernico e di Cartesio, e autore di parecchie opere, fra cui « Dialogues des morts » (1863), « Entretiens sur la pluralité des mondes » (1686), « Histoire des oracles » (1686), dove sono profusi arguti aforismi ed epigrammi. (g. v.).

la mia superiorità. Perchè ciò? Il suo esempio mi presenta una legge che abbatte la mia presunzione, se paragono questa legge con il mio modo di procedere, e vedo dimostrata con il fatto l'osservanza di questa legge, e quindi la **possibilità di eseguirla.** Posso bene sentire di aver anch'io un tale grado d'integrità, ma tuttavia il rispetto rimane. Infatti, siccome nell'uomo ogni bene è sempre imperfetto, la legge, resa evidente mediante un esempio, abbatte pur sempre la mia superbia, e l'uomo che io vedo avanti a me, e la cui imperfezione, che può ancor sempre essergli unita, non è così nota a me come la mia, mi appare in una luce più pura, e mi serve di misura. **Il rispetto è un tributo,** che, volere o non volere, non possiamo negare al merito; possiamo magari non lasciarlo apparire esteriormente, ma non possiamo impedire di sentirlo interiormente.

Il rispetto è **sì poco** un sentimento di **piacere,** che solo mal volentieri ci si arrende ad esso, riguardo a un uomo. Si va in cerca di qualcosa che ce ne possa alleviare il peso, di qualche difetto, per compensarci dell'umiliazione, che abbiamo in forza di un tale esempio. Anche i morti, specialmente se il loro esempio pare inimitabile, non sono sempre al sicuro da questa critica. Perfino la legge morale, nella sua **solenne maestà,** è esposta a questo sforzo di difendersi dal rispetto. Credete forse che si debba attribuire a un'altra causa il desiderio di abbassare alla nostra inclinazione abituale la legge morale, e che facciamo ogni sforzo per fare di questa legge il precetto favorito del nostro interesse ben inteso, per altre ragioni, che per liberarci dal rispetto spaventevole, che ci mostra così severamente la nostra indegnità? Eppure in questo rispetto vi è invece tuttavia anche **sì poco dolore,** che, una volta che sia smessa la presunzione e che si sia concesso a quel rispetto un influsso pratico, non ci si può saziare di mirar la maestà di questa legge, e l'anima crede di elevarsi nella stessa misura che vede elevata al disopra di sè e della sua fragile natura la legge santa.

II.

1. — Nella seconda parte del capitolo Kant deduce dai concetti di legge e di rispetto altri concetti e altre considerazioni.

Come l'idea di legge, considerata quale determinante oggettiva immediata della volontà, genera quella di rispetto, così l'idea di rispetto considerato come movente soggettivo, ingenera l'idea di *interesse* e di *massima*. Infatti il rispetto per la legge suppone un interesse per essa, si intende però un interesse puro e libero dall'emozione sensibile (una specie, si direbbe, di interesse disinteressato); e insieme il rispetto e l'interesse che si hanno per un oggetto includono una regola dell'attività, cioè una massima. Si dirà, adunque, che, come la volontà morale è quella che è determinata oggettivamente dalla ragion pura legislatrice e soggettivamente dal rispetto della legge, così l'interesse morale è quello che si ha per la legge pura, e la massima morale è quella dettata unicamente dal puro rispetto e dall'interesse per la legge; e infine l'azione morale è quella, non tanto conforme al dovere (nel che consiste piuttosto la legalità della azione o l'azione legalmente buona), quanto piuttosto compiuta *per dovere*. Quindi è intrinseco al concetto di azione o di condotta morale l'idea di una obbligazione, di un costringimento, epperò di una non naturale nè spontanea osservanza della legge, laddove è intrinseco al concetto di *santità* quello di naturale e costante conformità dell'operare alla legge (1).

(1) Circa la differenza fra azione legalmente buona e azione moralmente buona cfr. *Dottrina del diritto* (trad. ital., pag. 13-14, 20-23); circa la differenza fra moralità e santità cfr. *Dottrina della virtù* (traduzione italiana, pag. 7-8, 32-33, ecc.).

. . . .

Dal concetto di un movente deriva quello di un **interesse;** il quale non è mai attribuito ad altro essere che a quello fornito di ragione, e significa un **movente** della volontà, in quanto esso è **rappresentato mediante la ragione.**

Siccome la legge stessa dev'essere il movente in una volontà moralmente buona, così **l'interesse morale** è un interesse della semplice ragion pratica, puro e libero dai sensi. Sul concetto di un interesse, si fonda anche quello di una **massima.** Questa è, dunque, veramente morale solo quando si fonda sul semplice interesse che si prende all'osservanza della legge. Ma tutti e tre i concetti, quello di un **movente,** quello di un **interesse** e quello di una **massima,** possono esser applicati soltanto agli esseri finiti. Poichè essi suppongono tutti una limitatezza della natura di un essere in cui la natura soggettiva del suo libero arbitrio non si accorda da sè colla legge oggettiva di una ragion pratica; suppongono un bisogno di essere stimolati in qualche modo all'attività, perchè un ostacolo interno si oppone ad essa. Perciò essi non possono esser applicati alla volontà divina.

Vi è, dunque, qualcosa di particolare nella stima illimitata della legge morale pura, scevra da ogni utile, come ce la presenta alla nostra osservanza la ragion pratica, la cui voce fa tremare anche il malfattore il più audace, e l'obbliga a nascondersi al suo aspetto, talchè non c'è da meravigliarsi di trovar impenetrabile per la ragione speculativa quest'influsso di un'idea semplicemente intellettuale sul sentimento, e ci dobbiamo quindi contentare di questo, che si può tuttavia conoscere *a priori*, essere un tale sentimento indivisibilmente legato colla rappresentazione della legge morale in ogni essere razionale finito. Se questo sentimento di rispetto fosse patologico, e perciò sentimento di piacere fondato sul **senso** interno, sarebbe inutile scoprire un legame di questo rispetto con una qualche idea *a priori*. Ma esso è un sentimento che si riferisce semplicemente alla pratica, e dipende dalla rappresentazione di una legge solo

quanto alla sua forma, non per rispetto a qualche oggetto di questa legge, e quindi non può essere ascritto nè al piacere, nè al dolore; eppure produce un **interesse** per l'osservanza di questa legge che noi chiamiamo l'**interesse morale**; e la capacità di prendere un tale interesse alla legge (ossia il rispetto alla legge morale stessa) è propriamente il **sentimento morale.**

Ora la coscienza di un assoggettamento **libero** della volontà alla legge, legata tuttavia con una coazione inevitabile, che vien fatta a tutte le inclinazioni, ma solo mediante la propria ragione, è il rispetto della legge. La legge, che esige, e anche ispira, questo rispetto, non è altro come si vede, che la legge morale (poichè nessun'altra esclude tutte le inclinazioni dall'immediatezza del loro influsso sulla volontà). L'azione, che, secondo questa legge, con esclusione di tutti i motivi determinanti che derivano dall'inclinazione, è oggettivamente pratica, si chiama **dovere**; il quale per questa esclusione contiene nel suo concetto un **costringimento** pratico, cioè una determinazione alle azioni, per quanto mal volentieri esse possano accadere. Il sentimento, che deriva dalla coscienza di questo costringimento, non è patologico, come un sentimento che fosse prodotto da un oggetto dei sensi, ma è soltanto pratico, cioè possibile mediante una determinazione precedente (oggettiva) della volontà e la causalità della ragione. Esso, dunque, come **assoggettamento** a una legge, cioè come comando (che significa coazione per un soggetto affetto sensibilmente) non contiene nessun piacere, ma, in questo senso, piuttosto dispiacere per l'azione in sè. Ma, invece, siccome questa coazione viene esercitata solo mediante la legislazione della **propria** ragione, esso contiene anche **l'elevazione**; e l'effetto soggettivo sul sentimento, in quanto la ragion pura pratica ne è la sola causa, si può chiamare semplicemente **approvazione di sè,** poichè ci si riconosce determinati a ciò senza un interesse, ma solo mediante la legge, e si è così coscienti di un interesse affatto diverso, e per ciò stesso prodotto soggettivamente, il quale è puramente pratico e **libero;** coscienti di un interesse, che non già un'inclinazione ci consiglia

di prendere a un'azione conforme al dovere, ma che la ragione mediante la legge pratica comanda semplicemente ed anche produce realmente, onde porta un nome affatto speciale, cioè quello di rispetto.

Il concetto del dovere richiede, dunque, nell'azione, **oggettivamente**, l'accordo colla legge, ma nella massima di essa, **soggettivamente**, il rispetto alla legge, come il solo modo di determinazione della volontà mediante la legge. E in ciò consiste la differenza fra la coscienza di aver agito **conformemente al dovere** e quella d'aver agito **per il dovere**, cioè pel rispetto alla legge: il primo caso (la legalità) è anche possibile, se semplicemente le inclinazioni fossero stati i motivi determinanti della volontà, ma il secondo caso (la moralità), il valore morale, dev'esser posto soltanto in ciò che l'azione avvenga pel dovere, cioè semplicemente per la legge.

..... La legge morale è per la volontà di un essere perfettissimo una legge della **santità**, ma per la volontà di ogni essere finito razionale è una legge del **dovere**, del costringimento morale e della determinazione delle azioni di essa mediante il **rispetto** a questa legge e per ossequio al dovere. Non si deve prendere per movente un altro principio soggettivo, poichè altrimenti l'azione può bensì avvenire come la prescrive la legge, ma, siccome, pur essendo conforme al dovere, non avviene pel dovere, l'intenzione di essa non è morale; mentre in questa legislazione si tratta propriamente dell'intenzione morale.

2. — Il concetto così costruito di condotta moralmente buona serve, per un lato, a spiegarci come si debbano intendere taluni precetti morali, che sembrano fare appello al sentimento, e, per l'altro, a respingere le interpretazioni fanatiche della moralità. Il precetto evangelico, per es., di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come noi stessi non va inteso nel senso che la moralità consista nell'amore sensibile o patologico,

perchè un tale amore non può nutrirsi nei rapporti con Dio, che non è oggetto dei sensi, e non può, nei rapporti con gli uomini, ottenersi per comando. Bensì dobbiamo intenderlo nel senso che sia doveroso *voler* eseguire i comandamenti di Dio vincendo le resistenze passionali che ci portano sempre in senso contrario, epperò agire soltanto per rispetto della legge: per un lato, se l'amore di Dio e del prossimo diventasse naturale, non si avrebbe più la virtù, ma la santità; e d'altra parte, l'amore di Dio e del prossimo, cioè l'osservanza della legge per dovere, non può cessar di essere lo scopo permanente, benchè irraggiungibile, dei nostri sforzi. Questa interpretazione, mentre elimina il *fanatismo religioso*, cioè la tendenza a fare oggetto della religione un amore fanatico della Divinità, elimina anche il *fanatismo morale*, cioè la tendenza a far consistere la moralità in una esaltazione sentimentale, epperò in una forma di condotta non comandata e super-erogatoria. Non vi è moralità dove non c'è comando per un lato, e umiliazione per l'altro.

Il *Dovere* è, dunque, l'unico concetto adeguato al fatto della moralità, perchè esso esprime il comando senza pur contenere alcuna minaccia, e fa ammutolire tutte le inclinazioni naturali, pur senza sopprimerle. Ora, la radice degna del Dovere non può stare che nella *personalità*, cioè nella libertà e indipendenza dal meccanismo di tutta la natura e nella dipendenza insieme da leggi pure pratiche; nel che consiste l'*autonomia*. E questa idea della personalità è naturale e facilmente percepibile anche dalla mente umana più ordinaria; e il rispetto di essa è quello che dà valore alla vita, e che ci infonde quella pace intima, la quale è ben lungi dall'essere la felicità, ma che pure rende possibile la

vita, anche quando non si provi nessun gusto per essa (1).

. . . .

Con ciò s'accorda benissimo la possibilità di un comandamento come questo: **Ama Dio sopra ogni cosa e il prossimo tuo come te stesso** (2). Poichè come comandamento esige il rispetto a una legge, che **comanda l'amore,** e non lascia alla scelta arbitraria il farci di quest'amore un principio. Ma l'amore di Dio come inclinazione (amore patologico) è impossibile; perchè Dio non è un oggetto dei sensi. Un simile amore è bensì possibile verso gli uomini, ma non può esser comandato; poichè non è in potere di nessun uomo amare qualcuno semplicemente per comando. Dunque, è semplicemente **l'amore pratico** che viene inteso in quel germe di tutte le leggi. Amar Dio, in questo senso, vuol dire eseguire **volontieri** i suoi comandamenti; amare il prossimo vuol dire metter in pratica **volontieri** tutti i doveri verso di esso. Ma il comandamento, che fa di ciò una regola, può anche non comandare **di avere** quest'intenzione nelle azioni conformi al dovere, ma soltanto **di aspirarvi.** Infatti un comandamento di dover fare qualcosa volontieri è in sè contraddittorio, perchè, se sappiamo già da noi medesimi ciò che dobbiamo fare, se inoltre avessimo coscienza di farlo volontieri, un comandamento a questo riguardo sarebbe affatto inutile, e se noi lo facessimo bensì, ma non volontieri, e soltanto per rispetto alla legge, un comandamento, che fa di questo rispetto il movente della massima, agirebbe affatto in contrario all'intenzione comandata. Quella legge di tutte le leggi presenta,

---

(1) Circa il concetto di felicità, a cui qui si accenna, e che costituisce poi il centro intorno a cui si svolge la Dialettica della ragion pratica, vedi quello che Kant ne aveva già detto nella *Critica della ragion pura, Metodologia*, cap. II, sez. II (trad. ital., pag. 601 e segg.).

(2) Con questa legge è in forte contrasto il principio della propria felicità, di cui alcuni vogliono fare il principio supremo della moralità. Questo suonerebbe così: *Ama te stesso sopra ogni cosa, ma Dio e il prossimo tuo per amor di te stesso.* (KANT).

dunque, come tutti i precetti morali del Vangelo, l'intenzione morale nella sua intera perfezione, come un ideale di santità, non raggiungibile da nessuna creatura, e che tuttavia è l'esemplare, a cui dobbiamo procurare di avvicinarci e diventar pari in un progresso ininterrotto, ma infinito.

. . . .

Se **fanatismo** è, nel senso più generale, una trasgressione, compiuta secondo principii, dei limiti della ragione umana, **fanatismo morale** è questo passare i limiti, che la ragion pura pratica pone all'umanità, per cui essa vieta di porre il motivo determinante soggettivo delle azioni conformi al dovere, cioè il movente morale di esse, in qualche altra cosa che non sia la legge stessa, e vieta di riporre il sentimento, che così viene introdotto nelle massime, altrove che nel rispetto a questa legge, e quindi comanda di fare del pensiero del dovere, che abbatte tanto ogni **presunzione,** quanto il vano **amor di sè,** il principio di vita supremo di ogni moralità nell'uomo.

Se è così, non solo i romanzieri, e gli educatori sentimentali (1) (benchè inveiscano ancor tanto contro la sensibilità affettata), ma persino i filosofi, persino i più rigidi di tutti, gli Stoici, hanno introdotto il **fanatismo morale,** invece della fredda, ma saggia disciplina morale, benchè il fanatismo degli ultimi fosse più eroico, e quello dei primi di carattere più insipido e più tenero. E si può, senza ipocrisia, ripetere con tutta verità della dottrina morale del Vangelo, che essa anzitutto con la purezza del principio morale, commisurandolo nello stesso tempo ai limiti degli esseri finiti, ha assoggettato ogni buona condotta dell'uomo alla disciplina di un dovere posto davanti ai loro occhi, che non la lascia vaneggiare in perfezioni morali immaginarie, e ha imposto i confini dell'umiltà (cioè della conoscenza di sè) alla presunzione e all'amor proprio, i quali tutti e due disconoscono facilmente i loro limiti.

---

(1) Vi è qui allusione a Rousseau? (g. v.).

Dovere! (1) nome sublime e grande, che non contieni niente di piacevole implicante lusinga, ma che richiedi la sommissione; che, tuttavia, non minacci nulla onde nasca nell'animo naturale ripugnanza atta a muovere la volontà, ma esponi soltanto una legge, che da sè trova adito nell'animo, e che, anche contro la volontà, si conquista venerazione (se non sempre osservanza); innanzi alla qual legge tutte le inclinazioni ammutoliscono, benchè di nascosto reagiscano ad essa: — qual è l'origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile lignaggio, che ricusa fieramente ogni affinità colle inclinazioni: la radice, da cui deve di necessità derivare quel valore, che, solo, gli uomini si possono dare da se stessi?

Non può essere tale origine in altro che in ciò che innalza l'uomo sopra se stesso (come una parte del mondo sensibile), in ciò che lo lega a un ordine di cose, cui soltanto l'intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sè tutto il mondo sensibile, e con esso l'esistenza empiricamente determinabile dell'uomo nel tempo e l'insieme di tutti i fini (ciò che solo è conforme a tali leggi pratiche incondizionate, come la legge morale). Tale origine non è altro che la **personalità**, cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo di tutta la natura, considerata però nello stesso tempo come facoltà di un essere, il quale è soggetto a leggi speciali, cioè a leggi pure pratiche, date dalla sua propria ragione; e quindi l'uomo, come appartenente al mondo sensibile,

(1) Cfr. il passo celebre dell'*Emilio* di G. G. Rousseau, nella professione di fede del Vicario savoiardo: « Conscience ! Conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ! c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions: sans toi, je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe ». Per l'influenza di Rousseau su Kant cfr. Nolen, *Les maitres de K.* in « Revue philos ». VII, VIII, XX. Osserva, però, come nel passo del Rousseau la coscienza, cioè il sentimento, sia chiamata istinto divino, e la ragione invece sia detta « senza principio ». La differenza rispetto a Kant è grandissima.

è soggetto alla sua propria personalità, in quanto appartiene nello stesso tempo al mondo intelligibile. Non è quindi da meravigliarsi se l'uomo, come appartenente ai due mondi, deve considerare la sua propria essenza, in rapporto alla sua seconda e suprema determinazione, con venerazione, e le leggi di tale determinazione col più grande rispetto.

Ora, su queste origini si fondano parecchie espressioni, che denotano il valore degli oggetti secondo le idee morali. La legge morale è **santa** (inviolabile). L'uomo è bensì abbastanza profano, ma **l'umanità,** nella sua persona, dev'esser per lui santa. In tutta la creazione tutto ciò che si vuole, e su cui si ha qualche potere, può essere adoperato anche **semplicemente come mezzo;** soltanto l'uomo, e con esso ogni creatura razionale, **è fine in se stesso.** Vale a dire esso è il soggetto della legge morale, la quale è santa in virtù dell'autonomia della sua libertà.

III.

Segue nel testo kantiano, come appendice di tutta l'Analitica della ragion pura pratica, una *Dilucidazione critica* rivolta a determinare ancora meglio il concetto della libertà trascendentale, che è il postulato necessario di tutta la teoria morale fin qui svolta.

Se l'uomo ha un Dovere, l'uomo è libero: la libertà è necessariamente implicita nella moralità intesa come osservanza del dovere per il dovere. Ma come è possibile la libertà in un essere soggetto alla necessità naturale? Ecco come Kant risponde, richiamando infine la sua dottrina gnoseologica sulla idealità del tempo e dello spazio, per risolvere una grave obiezione circa il postulato della libertà e precisare ancora meglio in che modo debba intendersi.

. . . .

Se si vuole ancora salvare la libertà, non rimane altra via che di attribuire l'esistenza di una cosa, in quanto è determinabile nel tempo, e quindi anche la causalità secondo la legge della **necessità naturale, semplicemente al fenomeno,** ma **la libertà allo stesso essere, come cosa in sè.**

. . . .

La necessità naturale, la quale non può coesistere colla libertà del soggetto, è inerente semplicemente alle determinazioni di quell'ente, che è sotto le condizioni del tempo, e quindi soltanto alle determinazioni del soggetto agente come fenomeno. Laonde, sotto questo rispetto i motivi determinanti di ogni azione di esso si trovano in ciò che appartiene al tempo passato, e che **non è più in suo potere** (fra i quali motivi determinanti si devono anche annoverare le sue azioni già fatte ed il carattere di lui come fenomeno, che ai suoi proprî occhi può essere determinato mediante queste azioni). Ma lo stesso soggetto, che d'altronde è anche conscio di sè, come di cosa in sè, considera anche la sua esistenza, **in quanto essa non sta sotto le condizioni del tempo,** e quindi anche se stesso, soltanto come determinabile secondo le leggi, che egli si dà mediante la ragione stessa Ora in questa sua esistenza niente è per lui anteriore alla determinazione della sua volontà, ma ogni azione, e in genere ogni determinazione della sua esistenza, la quale cambia secondo il senso interno, e anche l'intera successione della sua esistenza come essere sensibile, non è da riguardare, nella coscienza della sua esistenza intelligibile, se non come conseguenza, e non mai come motivo determinante della sua causalità, in quanto **noumeno.** Sotto questo rispetto l'essere razionale può dire giustamente di ogni azione contraria al dovere, da lui compiuta (benchè quest'azione, come fenomeno, sia determinata sufficientemente nel passato, e, come tale, inevitabilmente necessaria) che egli l'avrebbe potuta non compiere; perchè quell'azione, con tutto il passato che la determina appartiene a un unico

fenomeno del carattere, che egli dà a se stesso, e secondo il quale attribuisce a sè, come ad una causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quegli stessi fenomeni.

. . . .

Quindi si può ammettere che, se a noi fosse possibile avere del modo di pensare di un uomo, secondo che esso si manifesta tanto per le azioni interne quanto per le esterne, una cognizione così profonda che ogni movente di queste azioni, anche il minimo, ci fosse noto insieme con tutte le occasioni esterne operanti su tali moventi, si potrebbe calcolare, con la medesima certezza di un eclisse lunare o solare, il modo di procedere di un uomo in avvenire, e tuttavia affermare, nello stesso tempo, che l'uomo è libero. Cioè, se noi fossimo ancora capaci di un altro sguardo (il quale però non ci è affatto consentito, ma, invece di esso, abbiamo soltanto il concetto razionale), cioè di un'intuizione intellettuale dello stesso soggetto, scorgeremmo che questa intera catena di fenomeni, relativamente a ciò che può riguardare sempre soltanto la legge morale, dipende dalla spontaneità del soggetto, come cosa in sè: determinazione questa, della cui spontaneità non si può dare nessuna spiegazione fisica.

. . . .

Ma ancora una difficoltà sovrasta alla libertà, in quanto essa dev'essere unita col meccanismo della natura in un essere che appartiene al mondo sensibile: difficoltà questa, che, anche dopo tutto quello che è stato concesso fin qui, tuttavia minaccia alla libertà la completa rovina. Ma in questo pericolo una circostanza fa tuttavia sperare nello stesso tempo uno scampo ancora felice per il mantenimento della libertà; cioè che la stessa difficoltà abbatte molto più vigorosamente (e nel fatto, come tosto vedremo, abbatte esso solo) il sistema, in cui l'esistenza determinabile nel tempo e nello spazio è ritenuta per l'esistenza delle cose in sè; essa quindi non ci obbliga ad abbandonare la nostra ipotesi capitale del-

l'idealità del tempo come semplice forma dell'intuizione sensibile, epperò come semplice modo di rappresentazione, che è proprio del soggetto come appartenente al mondo sensibile; onde essa richiede soltanto di essere accordata con questa idea della libertà.

Cioè, se anche ci si concede che il soggetto intelligibile rispetto a una data azione possa ancora essere libero, benchè, come soggetto che appartiene anche al mondo sensibile, rispetto alla stessa azione, sia condizionato meccanicamente, tuttavia pare, che quando si ammette che Dio, come essenza prima universale, è anche la **causa dell'esistenza della sostanza** (una proposizione, che non può mai essere rigettata, senza rigettare nello stesso tempo il concetto di Dio come essenza di tutte le essenze, e quindi la sua sufficienza a tutto, dalla quale in teologia tutto dipende), si debba ancora ammettere, che le azioni dell'uomo hanno il loro principio determinante in ciò che è **del tutto fuori del loro potere,** cioè nella causalità di un essere supremo distinto da lui, dalla quale dipende assolutamente l'esistenza dell'uomo, e l'intera determinazione della sua causalità. Infatti, se le azioni dell'uomo, come appartenenti alle sue determinazioni nel tempo, non fossero semplici determinazioni dell'uomo come fenomeno, ma dell'uomo come cosa in sè, la libertà non potrebbe essere salvata. L'uomo sarebbe una marionetta, un automa di Vaucanson (1) fabbricato e caricato dal maestro supremo di tutte le opere d'arte, e la coscienza di sè lo renderebbe invero un automa pensante, nel quale però la coscienza della sua spontaneità, se venisse ritenuta per libertà, sarebbe semplice illusione; infatti solo in modo relativo essa merita di essere chiamata così, perchè le cause determinanti prossime del suo movimento e una lunga serie di queste cause sino alle loro cause iniziali sono bensì interne, ma la causa ultima e suprema si trova interamente in una mano estranea. Perciò io non capisco come coloro i quali persistono ancora sempre

---

(1) Giacomo Vaucanson (1709-82), celebre meccanico. (g. v.).

nel considerare il tempo e lo spazio per determinazioni appartenenti all'esistenza delle cose in sè, qui vogliano evitare la fatalità delle azioni; o se li ammettono addirittura (come fece Mendelssohn (1), mente, del resto, acuta) tutti e due soltanto come condizioni appartenenti necessariamente all'esistenza degli esseri finiti e derivati, ma non a quella dell'essere primitivo ed infinito, non capisco come vogliano giustificarsi, donde prendano il diritto di far una tale distinzione, anzi come vogliano anche solo evitare la contraddizione in cui incorrono quando riguardano l'esistenza nel tempo come una determinazione necessariamente inerente alle cose finite in sè; infatti Dio è la causa di questa esistenza, ma non può anche essere la causa del tempo (o dello spazio) stesso (perchè questo deve essere supposto come condizione necessaria *a priori* dell'esistenza delle cose); e quindi la sua causalità, rispetto all'esistenza di queste cose, deve essere anche quanto al tempo condizionata, e così devono inevitabilmente aver luogo tutte le contraddizioni coi concetti della sua infinità e indipendenza. Invece per noi è affatto facile distinguere la determinazione dell'esistenza divina, come indipendente da tutte le condizioni di tempo, da quella di un essere del mondo sensibile, prendendo la prima come l'**esistenza** di un **essere in sè**, la seconda come l'esistenza di una **cosa nel fenomeno.** Perciò, se no si ammette quell'idealità del tempo e dello spazio, rimane soltanto lo **spinozismo,** in cui lo spazio e il tempo sono determinazioni essenziali dell'essere primitivo stesso; ma in cui le cose dipendenti da esso (quindi anche noi stessi) non sono sostanze, ma semplicemente accidenti di quello; infatti, se queste cose esistono semplicemente come suoi effetti, nel tempo, il quale sarebbe la condizione della loro esistenza in sè, anche le azioni di questi esseri dovrebbero essere semplicemente sue azioni, che quell'essere farebbe in qualche luogo e in qualche tempo. Perciò lo spinozismo, nonostante l'assurdità della sua idea fondamentale, pure con-

(1) Mosè Mendelssohn (1729-86), filosofo dell'*Aufklärung*. (g. v.).

clude piú logicamente di quel che possa avvenire secondo la teoria della creazione, nella quale quelli che si ammettono come sostanze e come esseri esistenti in sè nel tempo sono riguardati come effetti di una causa suprema e, tuttavia, non come appartenenti nello stesso tempo a questa causa e alla sua azione, ma come sostanze per sè.

La soluzione dell'accennata difficoltà avviene, brevemente e chiaramente, nel modo seguente. Se l'esistenza **nel tempo** è un semplice modo di rappresentazione sensibile degli esseri pensanti nel mondo, e quindi non appartiene a questi esseri come cose in sè, la creazione di questi esseri è una creazione delle cose in sè; perchè il concetto di una creazione non appartiene al modo sensibile di rappresentazione dell'esistenza e della causalità, ma può essere riferito soltanto a noumeni. Di conseguenza, se degli esseri nel mondo sensibile io dico che sono creati, li considero in quanto noumeni. Dunque, come sarebbe una contraddizione il dire che Dio è un creatore di fenomeni, così è anche una contraddizione il dire che, come creatore, egli è causa delle azioni nel mondo sensibile, e quindi delle azioni considerate come fenomeni, benchè egli sia causa dell'esistenza degli esseri agenti (come noumeni). Ora se è possibile (purchè ammettiamo l'esistenza nel tempo come qualcosa che vale semplicemente per i fenomeni, non per le cose in sè) sostenere la libertà, nonostante il meccanismo naturale delle azioni come fenomeni, in tal caso il fatto che gli esseri agenti sono creature non può produrre qui il minimo cambiamento, perchè la creazione riguarda la loro esistenza intelligibile e non quella sensibile, e quindi non può essere considerata come principio determinante de' fenomeni: le cose però andrebbero affatto diversamente se gli esseri del mondo esistessero **nel tempo** come cose in sè, poichè il creatore della sostanza sarebbe nello stesso tempo l'autore dell'intero meccanismo in questa sostanza.

Di sì grande importanza è la separazione fatta nella Critica della ragion pura speculativa, del tempo (come pure dello spazio) dalla esistenza delle cose in sè.

. . . .

Siccome propriamente il concetto della libertà è il solo fra tutte le idee della ragion pura speculativa, che procuri sì grande estensione nel campo del soprasensibile, quantunque soltanto relativamente alla conoscenza pratica, così io mi domando: **donde sia, dunque, toccata esclusivamente ad esso una sì grande fecondità,** laddove le altre idee della ragione lasciano bensì il posto vuoto per i puri enti possibili dell'intelletto, ma non possono determinare affatto il concetto di essi. Io comprendo subito, che siccome non posso pensar niente senza categorie, anche nell'idea razionale della libertà, di cui mi occupo, deve essere anzitutto ricercata la categoria, la quale qui è la categoria della **causalità;** e che, quantunque al **concetto razionale** della libertà, come concetto trascendentale, non possa essere sottoposta nessuna intuizione corrispondente, pure al **concetto intellettuale** (della causalità), per la cui sintesi quel concetto razionale richiede l'incondizionato, deve essere data anzitutto una intuizione sensibile, per la quale solamente gli viene assicurata la realtà oggettiva. Ora, tutte le categorie sono divise in due classi, le **matematiche** che riguardano semplicemente l'unità della sintesi nella rappresentazione degli oggetti, e le **dinamiche,** che riguardano l'unità della sintesi nella rappresentazione della esistenza degli oggetti. Le prime (quelle della grandezza e della qualità) contengono sempre una sintesi dell'**omogeneo** nella quale l'incondizionato non si può punto trovare nel condizionato nello spazio e nel tempo dato nell'intuizione sensibile, perchè allora esso stesso, a sua volta, dovrebbe appartenere allo spazio e al tempo, e perciò essere sempre nuovamente condizionato; perciò anche nella Dialettica della ragion pura teoretica, i modi vicendevolmente opposti di trovar per essi l'incondizionato e la totalità delle condizioni erano falsi ambedue.

Le categorie della seconda classe (quelle della causalità e della necessità di una cosa) non richiedono punto questa omogeneità (del condizionato e della condizione nella sintesi), perchè in esse non si deve rappresentare come l'intuizione risulta dal molteplice che è in essa, ma

soltanto come l'esistenza dell'oggetto condizionato corrispondente ad essa si aggiunge all'esistenza della condizione (nell' intelletto, come connesso coll'esistenza dell'oggetto), e allora è lecito porre per ciò che è universalmente condizionato nel mondo sensibile (tanto relativamente alla causalità come all'esistenza accidentale delle cose stesse) l'incondizionato, benchè d'altronde indeterminato, nel mondo intelligibile, e fare trascendente la sintesi. Per conseguenza, nella Dialettica della ragion pura speculativa si trovò pure che in realtà non si contraddicono i due modi apparentemente opposti l'uno all'altro di trovare l'incondizionato per mezzo del condizionato, p. es. di pensare nella sintesi della causalità pel condizionato, nella serie delle cause e degli effetti del mondo sensibile, la causalità, che non è più sensibilmente condizionata, e che la stessa azione, la quale come appartenente al mondo sensibile, è sempre sensibilmente condizionata cioè meccanicamente necessaria, tuttavia nello stesso tempo, come riferentesi alla causalità dell'essere agente, in quanto questo appartiene al mondo intelligibile, può anche avere per fondamento una causalità sensibilmente incondizionata e quindi essere pensata come libera. Ora si trattava semplicemente di ciò, che questa **possibilità** fosse mutata in una **realtà**, cioè si potesse dimostrare in un caso reale, quasi in forza di un fatto, che certe azioni suppongono una tale causalità (la causalità intellettuale, sensibilmente incondizionata), siano esse reali oppure soltanto comandate, cioè oggettivamente e praticamente necessarie. Certamente, nell'esperienza di date azioni, come eventi del mondo sensibile, noi non potevamo sperare di trovare questa connessione, perchè la causalità mediante la libertà deve sempre essere cercata fuori del mondo sensibile, nell'intelligibile. Ma altre cose, fuori degli esseri sensibili, non sono date alla nostra percezione e alla nostra osservazione. Dunque, non rimaneva altro, che trovare un principio incontestabile e propriamente oggettivo della causalità, che escludesse dalla sua determinazione ogni condizione sensibile, cioè un principio in cui la ragione non si fondasse su **nient' altro**, come principio determinante relativa-

mente alla causalità, ma lo contenesse già essa stessa, e per cui, quindi, come **ragion pura**, essa fosse anche pratica. Ma questo principio non abbisogna di alcuna ricerca nè di alcuna scoperta; esso è stato da molto tempo nella ragione di tutti gli uomini ed è incorporato alla loro essenza, ed è il principio della **moralità**. Dunque, la causalità incondizionata e il potere di essa, la libertà, e con questa un essere (io stesso), che appartiene al mondo sensibile, e che appartiene insieme al mondo intelligibile, non sono semplicemente **concepiti** in modo indeterminato e problematico (il che già la ragione speculativa poteva scoprire come possibile), ma sono affatto **determinati relativamente alla legge** della loro causalità e conosciuti assertoriamente. E così ci è data la realtà del mondo intelligibile, ma determinata sotto il rispetto pratico; e questa determinazione, che sotto il rispetto teoretico sarebbe **trascendente,** sotto il rispetto pratico è **immanente.** Ma simile passo noi non potevamo fare relativamente alla seconda idea dinamica, cioè a quella di un **essere necessario.** Noi non potevamo salire ad essa dal mondo sensibile, senza la mediazione della prima idea dinamica. Poichè, se volevamo tentar ciò, dovevamo osare di fare il salto, abbandonare tutto ciò che ci è dato, e gettarci a ciò di cui non ci è dato niente, per cui potremmo procurare la connessione di una simile essenza intelligibile col mondo sensibile (perchè l'essere necessario doveva essere conosciuto come dato **fuori di noi**); il che invero è affatto possibile, come adesso l'evidenza manifesta, relativamente al **nostro proprio soggetto,** in quanto questo si conosce, **da una parte,** come essere intelligibile determinato (in virtù della libertà) mediante la legge morale, **d'altra parte** come attivo secondo questa determinazione nel mondo sensibile. Il solo concetto della libertà ci permette di non uscire fuori di noi per trovare l'incondizionato e l'intelligibile per mezzo del condizionato e del sensibile. Poichè è la nostra stessa ragione, che si riconosce mediante la legge pratica suprema e incondizionata; e l'essere, che è conscio di questa legge (la nostra propria persona), si riconosce come appartenente al puro mondo

dell'intelletto, e precisamente anche colla determinazione del modo in cui esso, come tale, può essere attivo. Così si può comprendere perchè in tutta la facoltà della ragione **soltanto** la facoltà **pratica** possa essere quella, che ci aiuta a uscire dal mondo sensibile e ci procura le cognizioni di un ordine e di una connessione soprasensibile; le quali, tuttavia, appunto perciò possono essere estese solo quanto è proprio necessario per il puro punto di vista pratico.

Libro II

CAPITOLO QUINTO.

Dialettica della ragion pura pratica.

1. — Dopo d'aver determinato la natura dei principii della ragion pura in quanto pratica, di averne dedotti i concetti di bene e di male, di averne ricercata la condizione fondamentale di possibilità (che è poi la libertà), di averne infine determinato i motivi sensibili, Kant, nel secondo libro dell'opera, procede (sempre analogamente a quanto aveva fatto nella *Critica della ragion pura*) a svolgere la Dialettica della ragion pratica.

Partendo dalla considerazione che la Ragione, tanto nel suo uso speculativo che in quello pratico, aspira a raggiungere la totalità completa o assoluta delle condizioni di un certo condizionato, e che d'altra parte il Dovere, pur essendo un principio assoluto e supremo, non è però il Bene assoluto o totale, che abbracci tutti i beni, perchè, anzi, esso lascia fuori tutti quelli che si raccolgono nel concetto di felicità, Kant cerca di risolvere le contraddizioni in cui la Ragione stessa si avvolge quando vuole, rimanendo nel campo del sensibile, determinare un tale assoluto, cioè il *Sommo bene* (1).

(1) « A quella guisa che i principii morali secondo la ragione sono nel loro uso pratico necessarii, ugualmente necessario secondo la ragione è ammettere nel suo uso teoretico che ognuno abbia ragion di sperare la felicità nella stessa misura, in cui egli se n'è reso degno con la sua condotta, e che quindi il sistema della moralità è unito inseparabilmente

Infatti, il concetto di Sommo bene, come comprendente in sè per un lato la Virtù quale bene supremo, e per un altro la felicità quale bene subordinato a quella, cioè distribuita in rapporto del merito, si avvolge in contraddizioni, e dà luogo a una illusione inevitabile, quando si voglia ricercarne l'attuazione nel mondo dei fenomeni. La Dialettica della Ragion pratica consiste appunto nell'esame di tali contraddizioni e del loro modo di risolvimento.

(Dal cap. I: *Di una dialettica della ragion pura pratica in genere*).

La ragion pura ha sempre la sua dialettica, venga essa considerata nel suo uso speculativo o in quello pratico; perchè essa aspira all'assoluta totalità delle condizioni di un certo condizionato, e questa non si può assolutamente trovare che nelle cose in sè. Ma, siccome tutti i concetti delle cose devono esser riferiti a intuizioni, le quali in noi uomini non possono mai essere altrimenti che sensibili, e quindi fanno conoscere gli oggetti, non come cose in sè, ma semplicemente come fenomeni, e siccome nella serie fenomenica del condizionato e delle condizioni non si può mai trovare l'incondizionato, così dall'applicazione di quest'idea razionale della totalità delle condizioni (quindi dell'incondizionato) ai fenomeni, come se essi fossero cose in sè (poichè vengono sempre ritenuti tali quando manca una critica che ne desti la coscienza) deriva inevitabilmente una illusione. La quale però non verrebbe mai notata come tale, se non si scoprisse da sè mediante un contrasto della ragione con se stessa

---

con quello della felicità... Io dico IDEALE DEL SOMMO BENE l'idea di una tale intelligenza, in cui il volere morale, unito alla più alta beatitudine, è causa di ogni felicità nel mondo, in quanto essa sta in un esatto rapporto con la moralità (come merito di esser felice). La ragion pura, dunque, non può trovare se non nell'ideale del sommo bene originario il fondamento della connessione praticamente necessaria dei due elementi del sommo bene derivato... ». *Critica della ragion pura, Metodologia,* capo II., sez. II, pag. 601, trad. ital. (ediz. Laterza).

nell'atto di applicare ai fenomeni il suo principio di supporre l'incondizionato per tutto il condizionato. Ma per ciò la ragione vien costretta a indagare da che cosa derivi questa illusione, e come possa esser tolta; il che non può avvenire altrimenti che mediante una critica completa di tutta la facoltà razionale pura.

. . . . Come ragion pura pratica, essa cerca per il praticamente condizionato (il quale dipende dalle inclinazioni e dal bisogno naturale) anche l'incondizionato, non però come principio determinante della volontà, il quale è dato nella legge morale, bensì come la totalità incondizionata dell'oggetto della ragion pura pratica, che si chiama **Sommo bene.**

(Dal cap. II: *Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto di Sommo bene*).

Il concetto di **Sommo** contiene già un equivoco, che, se non si fa attenzione, può cagionare dispute inutili. Sommo può significare supremo (*supremum*) o anche perfetto (*consummatum*). Il primo è quella condizione, che, essa stessa, è incondizionata, ma non è subordinata a nessun'altra condizione (*originarium*); il secondo è quel tutto, che non è parte alcuna d'un tutto più grande e della stessa specie (*perfectissimum*). Nell'Analitica si è dimostrato che la **virtù** (come merito di esser felice) è la **condizione suprema** di tutto ciò che ci può sembrare soltanto desiderabile, quindi anche di ogni nostra ricerca della felicità, onde essa è il **bene supremo.** Ma non per questo essa è il bene intero e perfetto, come oggetto della facoltà di desiderare propria degli esseri razionali finiti, poichè per questo bene si richiede anche la **felicità,** e non soltanto secondo il parere della persona, che fa di se stessa lo scopo, ma anche secondo il giudizio di una ragione disinteressata, che considera la virtù in genere nel mondo come fine in sè. Infatti, con l'idea che noi ci possiamo formare del volere perfetto di un essere razionale, che sia fornito anche di onnipotenza, non è conciliabile l'idea di aver bisogno di felicità; di esserne anche degno, e tuttavia di non esserne partecipe. Ora, la virtù e la felicità, in quanto costituiscano insieme in

una persona il possesso del sommo bene, e la felicità, in quanto sia distribuita esattamente in proporzione della moralità (come valore della persona e merito che essa ha di esser felice), ci danno insieme l'idea del **Sommo bene** in un mondo possibile: questo bene significa il tutto, il bene perfetto, in cui però la virtù è sempre come condizione, il bene supremo, perchè essa non ha nessuna condizione al di sopra di sè, e la felicità è sempre qualcosa che per colui che la possiede è bensì piacevole, ma non è buona per sè sola assolutamente e sotto ogni rispetto, bensì suppone sempre come condizione la condotta morale conforme alla legge.

2. — Se il concetto di Sommo bene include necessariamente in sè le due determinazioni della Virtù e della Felicità, bisogna vedere come esse stanno fra loro in relazione, se *analiticamente*, nel senso che l'una sia contenuta nell'altra, oppure *sinteticamente*, nel senso che l'una sia derivata dall'altra.

Ora, la connessione analitica, che, in maniera opposta gli uni agli altri, avevano cercato gli Epicurei e gli Stoici, facendo gli uni consister la virtù nell'esser consci della propria massima conducente alla felicità, e facendo gli altri consistere la felicità nell'esser consci della propria virtù, non è accettabile, perchè noi sappiamo dall'Analitica che la massima della virtù e quella della felicità sono affatto differenti rispetto al loro principio pratico supremo, e ben lungi dall'esser concordi: agir bene non può esser altro che agir per dovere; e fare il dovere per il dovere è tutt'altra cosa dall'agire per il proprio piacere o per la felicità.

D'altra parte la connessione sintetica si dibatte fra una tesi e la sua antitesi. La tesi è: *Il desiderio della felicità produce la massima della virtù*, la quale è evidentemente e assolutamente falsa; l'antitesi è: *La mas-*

sima della virtù produce la felicità, la quale, intesa e applicata nel mondo fenomenico, è del pari falsa, perchè nella vita sensibile le conseguenze delle determinazioni della volontà non si conformano alle intenzioni e quindi ai principii direttivi della volontà stessa, ma alla cognizione che noi abbiamo delle leggi naturali e al potere fisico nostro di rivolgerle ai nostri fini.

Vi è, dunque, un'*antinomia*, la quale, se fosse del tutto insuperabile, farebbe ritenere il Sommo bene impossibile, epperò la stessa legge morale, la quale, comandandoci la virtù, ci comanda nel medesimo tempo di renderci per essa degni della felicità, ci apparirebbe come fantastica e ordinata a fini varii e immaginarii, e quindi in sè falsa.

(Dal cap. II della *Dialettica*).

Due determinazioni necessariamente legate in un concetto devono esser connesse come principio e conseguenza; e precisamente in modo che questa **unità** venga considerata o come **analitica** (connessione logica) o come **sintetica** (collegamento reale): quella secondo la legge dell'identità, questa secondo la legge della causalità. La connessione della virtù con la felicità, può, dunque, essere intesa in modo, che o lo sforzo di esser virtuoso e la ricerca razionale della felicità siano due azioni, non già differenti, ma affatto identiche, perchè allora per la prima non occorrerebbe nessun'altra massima che quella posta a base della seconda; oppure quella connessione è posta per il fatto che la virtù produce la felicità, come qualcosa di diverso dalla coscienza della prima, come la causa produce l'effetto.

Delle antiche scuole greche ve n'erano propriamente solo due, che nella determinazione del concetto del sommo bene seguivano bensì uno stesso metodo in quanto ammettevano la virtù e la felicità come due elementi non diversi del sommo bene, e quindi cercavano l'unità del principio secondo la regola della identità; ma in ciò

si separavano, che sceglievano differentemente tra l'una e l'altra il concetto fondamentale. L'**Epicureo** diceva: esser conscio della propria massima che conduce alla felicità, è la virtù; lo **Stoico** invece: esser conscio della propria virtù è la felicità. Pel primo la **prudenza** equivaleva alla moralità; pel secondo, il quale sceglieva una denominazione più alta per la virtù, la **moralità** soltanto era vera saggezza.

. . . .

Ma dall'Analitica risulta chiaramente che le massime della virtù e quelle della propria felicità sono affatto differenti per rispetto al loro principio pratico supremo, e, ben lungi dall'esser concordi, esse, benchè appartengano a un sommo bene e lo rendano possibile, si limitano assai e si urtano nello stesso soggetto. Dunque, la questione **come sia praticamente possibile il sommo bene,** rimane ancor sempre un problema insoluto, non ostante tutti i **tentativi** fin qui fatti **di composizione.** Ma ciò che lo rende un problema difficile a risolvere, è dato nell'Analitica, cioè che la felicità e la moralità sono due **elementi** del sommo bene affatto **diversi** specificamente, e il loro legame non può quindi esser conosciuto **analiticamente** (come se colui, il quale cerca la sua felicità, in questo suo procedere si trovasse virtuoso mediante la semplice soluzione de' suoi concetti, o come se colui, che segue la virtù, nella coscienza di una tale condotta si trovasse già *ipso facto* felice), ma è una **sintesi** dei concetti.

. . . .

Dunque, o il desiderio della felicità dev'essere la causa movente per la massima della virtù, o la massima della virtù dev'essere la causa efficiente della felicità. Il primo caso è **assolutamente** impossibile, perchè (come si è dimostrato nell'Analitica) le massime, che pongono il motivo determinante della volontà nel desiderio della propria felicità, non sono punto morali, e non possono fondare nessuna virtù. Ma il secondo caso è **anche impossibile,** perchè nel mondo ogni connessione pratica delle cause e degli effetti, come conseguenza della deter-

minazione della volontà, non si conforma alle intenzioni morali della volontà, ma alla cognizione delle leggi naturali e al potere fisico di usarle per i proprii fini, e quindi nel mondo non ci si può attendere nessuna connessione necessaria, e sufficiente pel sommo bene, della felicità colla virtù, mediante l'osservanza esattissima della legge morale. Ora, siccome il conseguimento del sommo bene, che contiene nel suo concetto questa connessione, è un oggetto necessario *a priori* della nostra volontà ed è connesso inseparabilmente colla legge morale, così l'impossibilità di tale conseguimento deve anche dimostrare la falsità della legge. Dunque, se il sommo bene è impossibile secondo regole pratiche, anche la legge morale, che prescrive d'attuarlo, dev'essere fantastica e ordinata a fini vani e immaginarii, e quindi in sè falsa.

3. — Ma l'antinomia è superata, quando si pensi che, mentre in essa si mette la felicità, considerata come fatto del mondo sensibile, in rapporto con la virtù, considerata come fatto del mondo intelligibile, epperò si stabilisce un rapporto fra cose eterogenee, si può invece *pensare la felicità come effetto necessario della virtù in un mondo sovrasensibile* o *intelligibile*, e come proporzionata in esso alla virtù. In tal modo di concepire il rapporto della felicità con la virtù sta il vero *Sommo bene*, che diventa così l'oggetto intero o completo della ragion pratica e il fine necessario e supremo di una volontà moralmente determinata.

Ora, un certo preannunzio del Sommo bene si ha in quel sentimento di compiacenza che noi uomini proviamo dominando le nostre naturali inclinazioni; ma in questo caso si tratta di una compiacenza che può dirsi godimento negativo e che non è la vera felicità, perchè non dipende dall'azione positiva di un sentimento, e che non è neppure beatitudine, perchè non contiene l'indipendenza completa dalle inclinazioni e

dai bisogni. La vera beatitudine non si può attribuire che all'Essere supremo.

Ma la possibilità di essa, e quindi del Sommo bene come sintesi di virtù e felicità, non si può pensare che a patto di ammettere talune proposizioni, in forza delle quali ci è dato escogitare in che modo la sintesi stessa possa accadere.

Per ammettere tali proposizioni è però necessario anzitutto stabilire che per scopi pratici si possa estendere l'uso della ragione in un senso nel quale per scopi teoretici non si potrebbe; onde la *ragion pratica ha un primato sulla speculativa.* Per primato Kant intende la superiorità, che ha l'interesse proprio della ragion pratica, sull'interesse proprio della ragion teoretica. Ora, se l'interesse della ragione teoretica sta nella limitazione della sua temerarietà speculativa, che la porterebbe a varcare i suoi limiti, esso però non le vieta di accettare quelle proposizioni che la ragion pura pratica è costretta, nel suo interesse, ad ammettere come necessarie, e che d'altra parte non sono contrarie alla stessa ragion teoretica.

La prima di tali proposizioni è *l'immortalità dell'anima.* Infatti, siccome la ragion pratica non si accontenta del supremo bene, ma, come si è visto, aspira, in quanto ragione, al Sommo bene, e siccome la condizione fondamentale di questo è la perfetta conformità della volontà alla legge, e siccome di tale conformità, o santità, non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, bisogna ammettere che per attuare il Sommo bene è necessario un *progresso all'infinito* del volere verso la perfetta conformità di esso alla legge, epperò naturalmente una *esistenza, che continui all'infinito, della personalità dell'essere ragionevole.* Se non si

ammettesse questo postulato della ragion pratica, cioè questo progresso all'infinito della volontà buona nello sforzo di conformarsi alla legge, accadrebbe che la legge medesima verrebbe abbassata al livello di una legge non già esigente, ma indulgente, oppure si ammetterebbe la possibilità per il volere umano di un perfetto acquisto della santità, deviando così in quelli che Kant chiama sogni teosofici. Ciò che è importante ed essenziale è, per un lato, lo sforzo continuo della volontà nell'osservanza di una legge stretta e inflessibile, e per un altro lato, la sicura coscienza della volontà stessa di potere, nella infinita durata della propria esistenza, pienamente adeguarsi alla volontà di Dio.

Ma il Sommo bene, a cui la ragione aspira, non è costituito soltanto dell'elemento della perfetta adeguazione della volontà alla legge, ma anche dalla perfetta corrispondenza fra la felicità e la virtù. Ora, siccome la felicità è la condizione di un essere ragionevole a cui, in tutto il corso della sua vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà, e siccome, d'altra parte, i motivi determinanti della volontà buona sono affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di essi con le nostra facoltà di desiderare, ne viene che nella legge morale non vi è il minimo principio di una connessione necessaria fra la virtù e la felicità corrispondente di un essere che appartiene al mondo come parte. Si deve quindi ammettere, come *secondo postulato, la esistenza di Dio*, cioè di una causa di tutta la natura, ma differente dalla natura stessa, la quale contenga il principio della connessione della virtù con la felicità, ma lo contenga così che la virtù non ci appaia come un fatto esteriore, ma come motivo determinante supremo della volontà. Questa Causa insomma, superiore alla natura

e differente da essa, che deve produr l'accordo della virtù con la felicità, deve esser pensata come agente secondo l'idea della legge, cioè come intelligente. L'esistenza di Dio è, dunque, un postulato moralmente necessario: è necessario ammettere l'esistenza di Dio, perchè senza di essa è impossibile quel Sommo bene che, in quanto implica la perfetta adeguazione della volontà alla legge, è nostro dovere di promuovere.

Si deve però, a questo punto, notare che del postulato dell'esistenza di Dio non si può fare un obbligo: si tratta di una *necessità morale soggettiva*, cioè di un bisogno, non di una necessità morale oggettiva, cioè di un dovere; e avuto riguardo al fatto che essa deriva dalla intelligibilità di un oggetto, quale è il Sommo bene, il quale è dato a noi mediante la legge morale, si può dire che essa è oggetto di una *fede* razionale pura, non di una *ipotesi*.

E Kant trova che, mentre Epicurei e Stoici non ebbero del Sommo bene un concetto esatto, gli uni perchè lo riducevano alle proporzioni di una meschina prudenza, gli altri perchè abbassavano la legge per innalzare l'uomo, il Cristianesimo invece pone al di sopra di tutto l'austerità e santità della legge morale, onde il suo principio non è tanto derivato dalla teologia quanto piuttosto rinvenuto nella autonomia della ragion pura; e d'altra parte esso, rappresentando il mondo come un Regno di Dio, in cui la natura e i costumi, mediante un Autore santo, si armonizzano fra loro, rende possibile il Sommo bene derivato. In questo modo, cioè secondo il Cristianesimo interpretato kantianamente, *la legge morale conduce alla religione*, cioè alla conoscenza di tutti i nostri doveri concepiti come comandamenti divini, e conduce insieme alla *gloria di Dio*, come fine della Crea-

zione, essendo la gloria l'effetto del comando di Dio rispettato e composto in un ordine supremo con la corrispondente felicità.

(Dal cap. II: *Della dialettica della ragion pura nella determinazione del concetto del sommo bene :* § II: *Soluzione critica dell'antinomia della ragion pratica*).

. . . .

La prima delle due proposizioni, cioè che la ricerca della felicità produca un motivo d'intenzione virtuosa è **falsa assolutamente**; ma la seconda, cioè che l'intenzione virtuosa produca necessariamente la felicità, **non è falsa assolutamente,** ma solo in quanto vien considerata come la forma della causalità nel mondo sensibile, e quindi in quanto io ammetta l'esistenza in esso come l'unico modo di esistenza dell'essere razionale; dunque, è falsa solo **in modo condizionato.** Siccome, per altro, non solo ho il diritto di concepire la mia esistenza anche come noumeno in un mondo intelligibile, ma nella legge morale ho anche un motivo puro intellettuale determinante della mia causalità (nel mondo sensibile), così non è impossibile, che la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (cioè mediante un autore intelligibile della natura), e anche necessaria (in quanto è causa), con la felicità quale suo effetto nel mondo sensibile, il quale legame invece in una natura, che è semplicemente oggetto de' sensi, non può mai avvenire in altro modo che accidentalmente, e non può bastare pel sommo bene.

Dunque, non ostante questo contrasto apparente di una ragion pratica con se stessa, il sommo bene è il fine necessario e supremo d'una volontà moralmente determinata, un vero oggetto di essa.

. . . .

Ma non v'è una parola, che, pur non designando un godimento come quello della felicità, indichi tuttavia una compiacenza della propria esistenza, un analogo della felicità, che deve necessariamente accompagnare la coscienza della virtù? Sì, questa parola è **conten-**

tezza di sè che nel suo significato particolare non indica altro che una soddisfazione negativa della propria esistenza, per cui si ha coscienza di non aver bisogno di nulla. La libertà e la coscienza di essa, come di una facoltà di seguire con intenzione incrollabile la legge morale, è **indipendenza dalle inclinazioni**, almeno come cause determinanti (se non come cause **affettive**) del nostro desiderio; e, in quanto io sono conscio di questa indipendenza nell'osservanza delle mie massime morali, essa è l'unica sorgente di una contentezza immutabile, necessariamente legata con quella e non fondantesi sopra alcun sentimento particolare: tale contentezza si può chiamare intellettuale.

. . . .

Da questa soluzione dell'antinomia della ragion pura pratica segue, che nei principii pratici si può concepire, almeno come possibile, un legame naturale e necessario fra la coscienza della moralità e l'aspettazione di una felicità ad essa proporzionata, come conseguenza di essa (ma certamente non si può ancora per questo conoscere e percepire un tal legame); che, al contrario, i principii della ricerca della felicità non possono produrre la moralità; che, dunque, la moralità costituisce il bene **supremo** (come la prima condizione del sommo bene), la felicità invece costituisce bensì il secondo elemento di esso, però in modo che questa sia soltanto la conseguenza moralmente condizionata, ma necessaria, della prima. In questa subordinazione soltanto il **sommo bene** è l'intero oggetto della ragion pura pratica, la quale se lo deve necessariamente rappresentare come possibile, perchè è un precetto di essa di contribuire, per quanto è possibile, alla produzione di questo bene.

. . . .

(Dal cap. II, § III: *Del primato della ragion pura pratica nella sua unione colla speculativa*).

... Se la ragion pura può esser pratica per sè, e tale è realmente, come la coscienza della legge morale dimostra, pure si tratta sempre soltanto di una sola e

medesima ragione, che, sia sotto il rispetto teoretico sia sotto quello pratico, giudica secondo principii *a priori*; e allora è chiaro che, se anche la sua facoltà sotto il primo rispetto non giunge a stabilire affermativamente certe proposizioni, che tuttavia non le sono contrarie, essa deve, appena queste proposizioni appartengono **inseparabilmente all'interesse pratico** della ragion pura, ammetterle bensì come qualcosa, che non è cresciuto sul suo terreno, ma che però è sufficientemente attestato, e deve cercare di confrontarle e di connetterle con tutto ciò che ha in suo potere come ragione speculativa, pur convenendo che non sono sue cognizioni, ma estensioni del suo uso sotto un altro rispetto, cioè sotto quello pratico, il che non è punto contrario al suo interesse, che consiste nella limitazione della temerarietà speculativa.

Dunque, nell'unione della ragion pura speculativa colla ragion pura pratica in una conoscenza, — unione pensata, non come **contingente** e arbitraria, ma come fondata *a priori* sulla ragione stessa, e quindi **necessaria,** — la ragion pura pratica tiene il **primato.** Poichè, senza questa subordinazione, avverrebbe un contrasto della ragione con se stessa; infatti, se fossero semplicemente accostate l'una all'altra (coordinate), la prima per sè chiuderebbe strettamente i suoi limiti e non ammetterebbe nel suo dominio niente dell'altra; e questa invece estenderebbe i suoi limiti su ogni cosa, e, dove il suo bisogno lo richiede, cercherebbe di comprendere nei suoi limiti la prima. Ma non si può pretendere dalla ragion pratica che essa sia subordinata alla ragione speculativa, invertendo l'ordine; perchè ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo nell'uso pratico.

(Dal Cap. II, § IV: *L'immortalità dell'anima come un postulato della ragion pura pratica*).

L'attuazione del sommo bene nel mondo è l'oggetto necessario a una volontà determinabile mediante la legge morale. Ma in questa volontà **la conformità completa** delle intenzioni alla legge morale è la condizione suprema

del sommo bene. Dunque, questa condizione deve esser tanto possibile quanto il suo oggetto, perchè è contenuta nello stesso precetto di promuover questo. Ma la conformità completa della volontà alla legge morale è la **santità,** una perfezione, di cui non è capace nessun essere razionale del mondo sensibile, in nessun momento della sua esistenza. Infatti essa, mentre a un tempo viene richiesta come praticamente necessaria, può soltanto esser trovata in un **progresso** che va **all'infinito** verso quella conformità completa, e, secondo i principii della ragion pura pratica, è necessario ammettere un tale progresso pratico come l'oggetto reale della nostra volontà.

Ma questo progresso infinito è possibile soltanto in base alla supposizione di un'**esistenza** che continui **all'infinito,** e di una personalità dello stesso essere razionale (la quale si chiama l'immortalità dell'anima).

Dunque il sommo bene, praticamente, è possibile soltanto in base alla supposizione dell'immortalità dell'anima; quindi questa, come legata inseparabilmente colla legge morale, è un **postulato** della ragion pura pratica (con che io intendo una proposizione **teoretica,** non però, come tale, dimostrabile, la quale inerisce inseparabilmente ad una legge **pratica** avente *a priori* un valore assoluto).

(Dal § V: *L'esistenza di Dio, come un postulato della ragion pura pratica*).

La **felicità** è la condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della sua vita, tutto va **a seconda del suo desiderio e della sua volontà,** e si fonda quindi sull'accordo della natura col fine totale di esso, e così pure col motivo determinante essenziale della sua volontà. Ora la legge morale, come una legge della libertà, comanda mediante motivi determinanti, che devono essere affatto indipendenti dalla natura e dall'accordo di loro con la nostra facoltà di desiderare (come moventi); ma l'essere razionale agente nel mondo non è tuttavia nello stesso tempo causa del mondo e della natura stessa. Dunque, nella legge morale non vi è il

minimo principio di una connessione necessaria fra la moralità e la corrispondente felicità di un essere, che appartenga al mondo come parte, e perciò dipenda da esso, e che appunto perciò non può essere causa di questa natura mediante la sua volontà, e che, per quel che riguarda la sua felicità, non può colle proprie forze produrre continuamente l'accordo di questa natura coi suoi principii pratici. Tuttavia, nel problema pratico della ragion pura, cioè nel lavoro necessario pel sommo bene, una tale connessione vien postulata come necessaria; noi **dobbiamo** cercare di promuovere il sommo bene (che quindi deve tuttavia esser possibile). Dunque, viene anche **postulata** l'esistenza di una causa di tutta la natura, differente dalla natura, la quale contenga il principio di questa connessione, cioè dell'accordo esatto della felicità colla moralità. Ma questa causa suprema deve contenere il principio dell'accordo della natura non soltanto con una legge della volontà degli esseri razionali, ma colla rappresentazione di questa **legge,** in quanto questi esseri se la pongono come **motivo determinante supremo della volontà,** e quindi deve contenere il principio dell'accordo della natura, non semplicemente coi costumi considerati per rispetto alla forma esteriore, ma anche per rispetto alla loro moralità, come motivo determinante di essi, cioè colla loro intenzione morale. Dunque, il sommo bene nel mondo è soltanto possibile, in quanto viene ammessa una suprema natura, che ha una causalità conforme all'intenzione morale. Ora un essere, il quale è capace di azioni secondo la rappresentazione di leggi, è un'**intelligenza** (essere razionale), e la causalità di un tale essere secondo questa rappresentazione delle leggi è una **volontà** di esso. Dunque, la causa suprema della natura, in quanto dev'essere presupposta pel sommo bene, è un essere, che mediante **l'intelletto e la volontà** è la causa (perciò l'autore) della natura, cioè **Dio.** Per conseguenza, il postulato della possibilità del **sommo bene derivato** (del mondo ottimo) è nello stesso tempo il postulato della realtà di un sommo **bene originario,** cioè dell'esistenza di *Dio*. Ma è dovere per noi promuovere il sommo bene; e quindi è non solo un di-

ritto, ma anche una necessità legata, come bisogno, col dovere, supporre la possibilità di questo sommo bene; il quale, avendo luogo soltanto sotto la condizione dell'esistenza di Dio, lega inseparabilmente la supposizione di quest'esistenza col dovere; ossia è moralmente necessario ammettere l'esistenza di Dio.

Ora qui si deve ben notare, che questa necessità morale è **soggettiva,** cioè un bisogno, e non **oggettiva,** cioè anche un dovere; poichè non vi può esser punto un dovere di ammettere l'esistenza di una cosa (perchè ciò riguarda semplicemente l'uso teoretico della ragione). Nemmeno s'intende con questo, che sia necessario ammettere l'esistenza di Dio, come **principio di ogni obbligo in genere** (poichè questo principio, come si è dimostrato abbastanza, si fonda soltanto sull'autonomia della ragione stessa). Al dovere qui appartiene soltanto di lavorare alla produzione e al promuovimento del sommo bene nel mondo, di cui quindi la possibilità può essere postulata, ma che la nostra ragione non trova concepibile altrimenti, se non in base alla supposizione di un'intelligenza suprema. Quindi l'ammetter l'esistenza di questa intelligenza è legato colla coscienza del nostro dovere, benchè questo fatto stesso dell'ammetterla appartenga alla ragion teoretica, rispetto alla quale soltanto essa, considerata come principio di spiegazione, può esser chiamata **ipotesi;** ma in relazione all'intelligibilità di un oggetto (il sommo bene) dato a noi tuttavia mediante la legge morale, e quindi di un bisogno nel rispetto pratico, può chiamarsi **fede,** e precisamente **fede razionale pura,** perchè soltanto la ragion pura (tanto secondo il suo uso teoretico, come secondo quello pratico) è la sorgente, da cui essa deriva.

. . . .

La dottrina del Cristianesimo, se anche non viene ancora considerata come dottrina religiosa, dà un concetto del sommo bene (del regno di Dio), il quale solo soddisfa alla più stretta esigenza della ragion pratica. La legge morale è santa (inviolabile), ed esige la santità dei costumi, benchè ogni perfezione morale, alla quale

l'uomo può giungere, sia sempre soltanto virtù, cioè intenzione conforme alla legge per **rispetto** alla legge, che implica la coscienza di una continua tendenza alla trasgressione, almeno all'impurità, cioè a mescolare molti falsi (non morali) motivi determinanti all'osservanza della legge, e quindi implica una stima di sè legata coll'umiltà; e perciò, relativamente alla santità, che la legge cristiana esige, non lascia alla creatura che il progresso all'infinito, ma appunto perciò le dà anche il diritto a sperare la sua durata all'infinito.

. . . .

La **santità** dei costumi vien già mostrata in questa vita come principio direttivo; ma il benessere proporzionata a questa, la **beatitudine,** è rappresentata solo come raggiungibile in un'eternità; perchè **quella** deve sempre essere il prototipo del modo di procedere in ogni stato, e il progredire verso di essa è già possibile e necessario in questa vita, mentre **questa** in questo mondo, col nome di felicità, non può affatto esser raggiunta (per quanto dipende dal nostro potere), e perciò può solo esser fatta oggetto di speranza. Ciò nondimeno il principio cristiano della **morale** stessa non è teologico (quindi eteronomia), ma autonomia della ragion pura pratica per se stessa, perchè essa della cognizione di Dio e della sua volontà non fa il principio di queste leggi, ma soltanto il principio del pervenire al sommo bene, colla condizione dell'osservanza di tali leggi; e anche il movente proprio all'osservanza delle leggi non lo pone nelle conseguenze desiderate di essa, ma soltanto nella rappresentazione del dovere, come soltanto nel fedele adempimento di questo consiste il merito di ottenere la felicità.

In questo modo, la legge morale, mediante il concetto del sommo bene, come l'oggetto e lo scopo finale della ragion pura pratica, conduce alla **religione** cioè alla **conoscenza di tutti i doveri intesi come comandamenti divini, e non come sanzioni, cioè decreti arbitrarii, per se stessi accidentali, di una volontà estranea,** ma come leggi essenziali di ogni volontà libera per se stessa, che però devono esser considerati come comandamenti del-

l'Esser supremo, perchè soltanto da una volontà moralmente perfetta (santa e buona), e nello stesso tempo anche onnipotente, possiamo sperare il sommo bene, che la legge morale ci fa un dovere di porre come oggetto dei nostri sforzi; e quindi possiamo sperare di giungervi, mediante l'accordo con questa volontà.

. . . .

Da questo si può anche vedere che, se noi ci chiediamo quale sia stato il fine **ultimo di Dio** nella creazione del mondo, non dobbiamo nominare la **felicità** degli esseri razionali in questo mondo, ma il **sommo bene,** che a quel desiderio di questi esseri aggiunge ancora una condizione, ossia quella di esser degni della felicità, cioè la **moralità** degli stessi esseri razionali, la quale sola contiene la norma, secondo cui essi possono sperare di diventare partecipi della felicità, per opera di un autore saggio. Infatti, siccome la **saggezza,** considerata teoreticamente, significa la **conoscenza del sommo bene,** e, praticamente, la **conformità della volontà al sommo bene,** così non si può attribuire a una saggezza suprema e indipendente un fine, che sia fondato semplicemente sulla bontà. Poichè non si può concepire questo effetto della bontà (relativamente alla felicità degli esseri razionali) se non colle condizioni restrittive dell'accordo colla **santità** (1) della propria volontà, come conforme al sommo bene originario. Perciò coloro, che ripongono il

---

(1) A questo proposito, e per far conoscere il carattere proprio di questi concetti, osservo ancora soltanto che, — laddove si attribuiscono a Dio diverse proprietà, la cui qualità si trova anche conveniente alle creature, solo che in Dio sono elevate al grado più alto, p. es., la potenza, la scienza, la presenza, la bontà, ecc. colle denominazioni di onnipotenza, onniscienza, bontà infinita, ecc., — ve ne sono poi tre, che vengono attribuite a Dio esclusivamente, eppure senza aggiunta di grandezza, e che sono tutte e tre morali. Egli è il *solo santo*, il *solo beato*, il *solo saggio;* perchè questi concetti implicano già l'illimitatezza. Quindi, secondo l'ordine di essi, egli è poi anche il *legislatore* (e creatore) *santo*, il *reggitore buono* (e conservatore) e il *giudice giusto*. Tre proprietà che contengono in sè tutto ciò, per cui Dio diventa l'oggetto della religione, e alle quali le perfezioni metafisiche, che sono conformi ad esse s'aggiungono da sè nella ragione.

fine della creazione nella gloria di Dio (supposto, che non si concepisca questa gloria in senso antropomorfico, come desiderio di essere stimato) hanno ben trovato l'espressione migliore. Poichè niente onora Dio quanto ciò che si deve più stimare nel mondo, il rispetto al suo comandamento, l'osservanza del santo dovere, che la sua legge c'impone, se si aggiunga la sua mirabile disposizione di coronare un ordine così bello con una felicità proporzionata. Se quest'ultimo punto lo rende amabile (per usare il linguaggio umano), mediante il primo Egli è un oggetto d'adorazione. Anche gli uomini facendo del bene possono bensì acquistarsi l'amore, ma solamente perciò non possono mai acquistarsi il rispetto, sicchè la più grande beneficenza fa loro onore, solo quando sia fatta secondo il merito.

4. — Kant, riassumendo a questo punto le sue più importanti conclusioni, osserva che i postulati, di cui la *Critica della ragion pratica* dimostra la necessità logica, e a cui, per scopi pratici, fa corrispondere la realtà oggettiva, sono tre: *la libertà, l'immortalità, l'esistenza di Dio*.

Ma, mentre la libertà è un postulato della stessa legge morale, gli altri due sono postulati del Sommo bene, e fra questi due poi ci è anche una certa differenza di valore. Il postulato della libertà è il più importante, perchè senza di esso non è possibile concepire l'attuazione della legge morale; viene subito dopo quello dell'immortalità, il quale, sebbene fondato sul concetto del Sommo bene, pure ha più diretto riferimento con l'esigenza della virtù infinita e della santità; viene infine il postulato dell'esistenza di Dio, il quale è tutto fondato sul concetto di Sommo bene, come sintesi necessaria di virtù e di felicità.

Ora, si può chiedere: che valore hanno questi postulati di fronte alla ragion teoretica? Anzitutto essi sono *supposizioni*, epperò concetti, che la ragion teoretica non

può non accettare, sebbene essi siano: 1° formulati per scopo esclusivamente pratico, 2° del tutto indeterminati, perchè ad essi non corrisponde nessuna intuizione. Quindi accade che per essi noi non allarghiamo la nostra cognizione al di là dei limiti stabiliti dalla Critica della ragion pura, e neppure possiamo determinare teoreticamente e positivamente in che cosa consistano quella libertà, quella immortalità e quell'esistenza divina, che per scopi morali dobbiamo ammettere. Si tratta, dunque, di concetti, dei quali si ammette la possibilità logica (la non-impensabilità) e la necessità morale (cioè la necessità per rispetto all'attuazione del Sommo bene considerato come fine totale della Ragion pratica), ma di cui non si può dimostrare teoreticamente la possibilità reale, tanto meno la necessità reale e la costituzione.

A ogni modo è certo che, sia pure per scopi pratici, la ragion teoretica viene ad ammettere, e sia pure in modo soltanto problematico, tre proposizioni, che, per scopi teoretici, non potrebbe ammettere, perchè sarebbero trascendenti, mentre qui diventano *immanenti* e *costitutive*, e possono esser adoperate dalla stessa ragione speculativa in senso negativo, cioè nel senso, non di estenderle, ma di chiarirle. Infatti con l'uso di esse si può impedire da una parte l'*antropomorfismo*, dall'altra il *fanatismo*, cioè, in altre parole, il degradamento di quei concetti al livello d'una interpretazione sensibile, o la pretesa di una loro interpretazione in base a una fantastica intuizione soprasensibile.

Determinato così il senso e il valore di questi postulati, si capisce, per rispetto all'*idea di Dio*, che essa, non ostante tutte le pretese dei dotti in teologia, non può essere oggetto di una teoria degli esseri sopra-sensibili; e che, pertanto, essa *non appartiene nè alla Fisica*, che

vorrebbe spiegare ciò che si ha davanti agli occhi con ciò di cui non si ha alcun concetto, nè alla *Metafisica*, che vorrebbe mediante un ragionamento unire sinteticamente ciò che si ha nell'intelletto con ciò che è fuori di esso; *ma appartiene soltanto alla morale*. E l'affermazione pratica della esistenza di Dio non è confondibile con quella che si potrebbe ricavare dalla esistenza di bisogni naturali o di bisogni teoretici e riguardanti la realtà dei loro oggetti. No: il bisogno naturale o effettivo non ci dà nei sentimenti alcun diritto ad affermare la realtà dell'oggetto; e il bisogno teoretico d'altra parte non ci può portare che ad ipotesi intorno alla realtà di oggetti, dei quali non si abbia la intuizione. Invece qui in Morale si tratta di un bisogno fondato nella legge stessa, che vuole l'attuazione del Sommo bene; talchè l'uomo onesto può ben dire: *io voglio che vi sia un Dio*.

Però il postulato della esistenza di Dio ha, in confronto degli altri due, un fondamento più soggettivo, inquantochè, mentre negli altri due noi vediamo che è *oggettivamente* impossibile l'attuazione del Sommo bene senza libertà e l'immortalità dell'anima, la esistenza di Dio è postulata perchè la ragione non vede nessun'altra via d'uscita al problema della corrispondenza proporzionata tra virtù e felicità, pur non potendo, d'altra parte, neanche dimostrare l'impossibilità di tale corrispondenza secondo le leggi universali della natura, cioè provare con principii oggettivi che essa è impossibile. Kant, in altre parole, vuol dire che noi siamo indotti a postulare l'esistenza di Dio, perchè ci vediamo nella impossibilità di spiegare come sia possibile nell'ordine della natura conseguire l'accordo proporzionato al merito tra la virtù e la felicità; noi però non possiamo neppure addurre delle ragioni oggettive per provare che esso accordo sia nell'ordine naturale impossibile.

Si tratta, adunque, di una semplice fede; e allora potrebbe sembrare che, trattandosi qui di cosa sommamente importante, per la quale si vorrebbe avere la certezza, la natura ci abbia trattati da matrigna. Ma se noi avessimo la piena certezza di Dio e della eternità, allora l'uno e l'altra con la loro tremenda maestà ci starebbero sempre davanti, e *la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbero per il timore*, poche per la speranza, nessuna per il dovere. Invece, pur nella nostra ignoranza attuale, abbiamo però chiarissima la guida del dovere, che ci rende possibile la vera virtù; onde si può concludere che la saggezza impenetrabile, per la quale noi esistiamo, non è men degna di venerazione per quello che ci negò che per quello che ci concesse.

(Dal § VI: *Sui postulati della ragion pura pratica in genere*).

Essi partono tutti dal principio della moralità, il quale non è un postulato, ma una legge, per mezzo di cui la ragione determina immediatamente la volontà. La quale, per ciò stesso che vien determinata così, richiede come volontà pura queste condizioni necessarie all'osservanza dei suoi precetti. Questi postulati non sono dommi teoretici, ma **supposizioni** nel rispetto necessariamente pratico, e quindi non estendono affatto la conoscenza speculativa, ma danno alle idee della ragione speculativa **in genere** (mediante la loro relazione a ciò che è pratico) la realtà oggettiva, e le giustificano come concetti, la cui possibilità altrimenti essa non potrebbe neanche soltanto presumere di affermare.

. . . .

(Dal § VII: *Come sia concepibile un'estensione della ragion pura, nel rispetto pratico, senza che perciò nello stesso tempo sia estesa la sua conoscenza come speculativa*).

Dunque, mediante la legge pratica, la quale comanda l'attuazione del sommo bene possibile in un mondo, vien postulata la possibilità, la realtà oggettiva,

di quegli oggetti della ragion pura speculativa, che questa non potrebbe loro assicurare. Perciò la conoscenza teoretica della ragion pura riceve senza dubbio un incremento, il quale, però, consiste semplicemente in ciò, che quei concetti, per essa d'altronde problematici (semplicemente pensabili), adesso sono conosciuti in modo assertorio come tali, che ad essi realmente convengono oggetti, perchè la ragion pratica abbisogna inevitabilmente dell'esistenza di essi per la possibilità del suo oggetto, il sommo bene, che praticamente è assolutamente necessario, e quella teoretica perciò è giustificata a supporli. Ma questa estensione della ragione teoretica non è un'estensione della speculazione, cioè per farne ormai un uso positivo nel **rispetto teoretico.** Infatti, siccome mediante la ragione pratica non può esser fatto nient'altro a questo proposito se non dimostrare che quei concetti sono reali, ed hanno realmente i loro oggetti (possibili), ma con questo non ci può esser data affatto la intuizione di essi (il che non si può neanche esigere); così non è possibile alcuna proposizione sintetica mediante questa realtà, che si concede ad essi. Quindi questa scoperta non ci aiuta minimamente, nel rispetto speculativo, all'estensione di questa nostra conoscenza, mentre ci aiuta per rispetto all'uso pratico della ragion pura.

. . . .

Una volta che la ragione è in possesso di questo incremento, essa, come ragione speculativa, tratterà (ma solo per assicurare il suo uso pratico) quelle idee negativamente, cioè non estendendole, ma chiarendole, per impedire da una parte l'**antropomorfismo** come origine della **superstizione,** ossia l'estensione apparente di quei concetti mediante una pretesa esperienza, d'altra parte il **fanatismo,** che promette questa estensione mediante un'intuizione soprasensibile, o sentimenti affini. Questi sono tutti ostacoli all'uso pratico della ragion pura; e rimuoverli è senza dubbio necessario per l'estensione della nostra conoscenza nel rispetto pratico, senza che contraddica a questo il riconoscere, nello stesso

tempo, che la ragione nel rispetto speculativo non ne ha guadagnato minimamente.

. . . .

Dopo queste osservazioni, è facile trovare anche la risposta all'importante questione: **se il concetto di Dio sia un concetto appartenente alla fisica** (quindi anche alla metafisica, come quella che contiene soltanto i principii puri *a priori* della prima in senso universale), **oppure alla morale. Spiegare** gli organismi naturali o le loro mutazioni, col ricorrere a Dio come l'autore di tutte le cose, non è certo una spiegazione fisica, ed è sempre un confessare che la è finita per la propria filosofia, poichè si è costretti di ammettere qualcosa, di cui non si ha del resto nessun concetto per sè, per potersi fare un concetto della possibilità di ciò, che si ha davanti agli occhi. Salire poi con la metafisica dalla conoscenza di **questo** mondo al concetto di Dio e alla prova della sua esistenza mediante **ragionamenti sicuri**, ciò è impossibile per il fatto che noi dovremmo conoscere questo mondo come la totalità più perfetta possibile; quindi, a quest'effetto, dovremmo conoscere tutti i mondi possibili (per poterli confrontare con questo), e quindi essere onniscienti, per dire che esso fu possibile solo mediante un Dio (come dobbiamo pensare questo concetto).

Ma, oltre a ciò, è assolutamente impossibile conoscere l'esistenza di quest'essere per semplici concetti, perchè un giudizio esistenziale, cioè quello per cui di un essere, di cui mi faccio un concetto, dico, che esso esiste, è una proposizione sintetica, cioè una proposizione, per la quale io vado oltre quel concetto e dico di più di quel che era pensato nel concetto, dico cioè che a questo concetto **nell'intelletto** corrisponde ancora un oggetto **fuori dell'intelletto,** il quale manifestamente è impossibile a prodursi mediante alcun ragionamento.

. . . .

Invece, io tento di connettere questo concetto all'oggetto della ragion pratica; e qui trovo, che il principio morale lo permette come possibile solo in base alla sup-

posizione di un autore del mondo, che abbia la **perfezione suprema.** Egli deve essere **onnisciente,** per conoscere la mia condotta fino all'ultimo della mia intenzione in tutti i casi possibili e per tutto l'avvenire; **onnipotente,** per dare alla mia condotta le conseguenze conformi; così pure **onnipresente, eterno,** ecc. Quindi la legge morale, mediante il concetto del sommo bene come oggetto di una ragion pura pratica, determina il concetto dell'Essere originario come Essere supremo: la qual cosa il processo fisico (e andando più in alto il processo metafisico), e quindi l'intero processo speculativo della ragione, non potè effettuare. Dunque, il concetto di Dio è un concetto originale, che non appartiene alla fisica, cioè non è proprio della ragione speculativa, ma appartiene alla morale; e ciò appunto si può anche dire degli altri concetti razionali, dei quali, come postulati della ragione nel suo uso pratico, abbiamo trattato di sopra.

(Dal § VIII: *Dell'assenso che deriva da un bisogno della ragion pura*).

. . . .

Ammesso che la legge pura morale come imperativo (non come regola di prudenza), obblighi inflessibilmente ciascuno, l'uomo onesto può ben dire: **io voglio** che vi sia un Dio; che la mia esistenza in questo mondo, anche fuori della connessione naturale, sia pure un'esistenza in un mondo puro dell'intelletto, e, finalmente anche, che la mia durata sia senza fine; io persisto in questa fede e non me la lascio togliere; essendo questo l'unico caso in cui il mio interesse (perchè io non lo **posso** trascurare in nulla), determina inevitabilmente il mio giudizio, senza badare alle sofisticherie, per quanto poco capace io sia di rispondervi o di contrapporvene delle più speciose.

. . . .

Il comandamento di promuovere il sommo bene è fondato oggettivamente (nella ragion pratica); la possibilità di questo bene in genere è pure fondata oggettivamente (nella ragion teoretica, che non ha

niente in contrario). Ma la ragione non può decidere oggettivamente in che modo noi ci dobbiamo rappresentare questa possibilità, se secondo leggi universali della natura, senza un saggio reggitore che governi la natura, o soltanto col supporre questo reggitore. Ora qui sopravviene una condizione **soggettiva** della ragione, che è l'unico modo, che le sia teoreticamente possibile, e che sia a un tempo confacente alla moralità (la quale è sottoposta a una legge **oggettiva** della ragione) di concepire l'accordo esatto del regno della natura col regno dei costumi come condizione della possibilità del sommo bene. Ora, siccome l'attuazione del sommo bene, e quindi la supposizione della sua possibilità, è **oggettivamente** (ma solo in virtù della ragion pratica) necessario, ma nello stesso tempo il modo in cui noi vogliamo concepire come possibile questo bene, dipende dalla nostra scelta, nella quale un libero interesse della ragion pura pratica decide per l'ammissione di un saggio autore del mondo, così il principio che determina il nostro giudizio in ciò, è bensì **soggettivo,** come bisogno, ma nello stesso tempo, come mezzo di realizzare ciò che è **oggettivamente** (praticamente) necessario, è anche il principio di una massima dell'adesione dal punto di vista morale, cioè una **fede della ragion pura pratica.** Questa fede non è, dunque, comandata, ma è derivata dalla stessa coscienza morale, come una libera determinazione del nostro giudizio, confacente al fine morale (comandato) e insieme accordantesi col bisogno teoretico della ragione, di ammettere l'esistenza di questo saggio autore e porla a base dell'uso della ragione. Cosicchè negli uomini buoni può bensì spesso tal fede vacillare, ma non mai andare a finire nell'incredulità.

. . . .

(Dal § IX: *Del rapporto saggiamente proporzionato delle facoltà conoscitive dell'uomo rispetto alla sua destinazione pratica*).

Se la natura umana è destinata ad aspirare al sommo bene, si deve ammettere che anche la misura delle sue facoltà di conoscere, specialmente la relazione

di queste facoltà le une con le altre, sia conveniente a questo scopo. Ma la critica della ragion pura **speculativa** dimostra la più grande insufficienza di questa facoltà a risolvere conforme allo scopo i problemi più importanti che le sono proposti, benchè essa non disconosca le indicazioni naturali e non trascurabili di questa ragione, e similmente i grandi passi che essa può fare, per avvicinarsi a questo grande scopo che le è proposto, senza per altro mai raggiungerlo per se stessa, neanche coll'aiuto della più grande conoscenza della natura. Quindi sembra che in questo caso la natura, nel provvederci di una facoltà necessaria al nostro scopo, ci abbia trattati soltanto da matrigna.

Ora, posto che essa qui fosse stata condiscendente al nostro desiderio e ci avesse dato quella perspicacia o quei lumi che vorremmo ben possedere, o nel cui possesso alcuni **credono** proprio di trovarsi realmente, quale sarebbe secondo ogni apparenza la conseguenza di ciò? A meno che nello stesso tempo fosse mutata l'intera nostra natura, le **inclinazioni**, che tuttavia hanno sempre la prima parola, domanderebbero la loro soddisfazione, e, legate colla riflessione razionale, richiederebbero sotto il nome di **felicità** la soddisfazione più grande possibile e continua; poi parlerebbe la legge morale, per contenere quelle inclinazioni nei limiti che loro convengono, e anzi per assoggettarle tutte insieme a un fine più alto e che non abbia riguardo a nessuna inclinazione. Ma, invece della lotta che ora l'intenzione morale deve sostenere colle inclinazioni, nella quale, dopo alcune sconfitte, l'anima acquista però a poco a poco la fortezza morale, **Dio e l'eternità**, nella loro **tremenda maestà**, ci starebbero continuamente **davanti agli occhi** (poichè quello che possiamo dimostrare perfettamente, vale per noi, rispetto alla certezza, come se ce ne accertassimo mediante la vista). La trasgressione della legge sarebbe certamente impedita, quello che è comandato sarebbe eseguito; ma, siccome l'**intenzione**, per cui le azioni devono accadere, non può essere infusa in noi da nessun comandamento, e invece il pungolo dell'attività è qui sempre pronto ed **esterno**, e quindi

la ragione non ha bisogno sopra tutto di sforzarsi a raccoglier le forze per resistere alle inclinazioni mediante la viva rappresentazione della dignità della legge, così la maggior parte delle azioni conformi alla legge avverrebbero per il timore, soltanto poche per la speranza, e nessuna affatto per il dovere; ma un valore morale delle azioni, dal quale soltanto dipende agli occhi della saggezza suprema il valore della persona e anche quello del mondo, non esisterebbe punto. La condotta dell'uomo, finchè la sua natura rimane com'è adesso, sarebbe dunque mutata in un semplice meccanismo, in cui, come nel teatro delle marionette, tutto **gesticolerebbe** bene, ma nelle figure non si troverebbe **vita alcuna.** Ora, siccome per noi la cosa è ben diversa, siccome noi, con tutto lo sforzo della nostra ragione, abbiamo soltanto una veduta dell'avvenire assai oscura ed ambigua, e il Reggitore del mondo ci lascia soltanto congetturare, e non scorgere o dimostrare chiaramente la sua esistenza e la sua maestà; e invece la legge morale in noi, senza prometterci qualcosa con certezza, senza minacciarci, esige da noi il rispetto disinteressato, e d'altra parte questo rispetto, quando diventa attivo e predominante, solo allora e solo per ciò permette di vedere, sebbene solo debolmente, nel regno del soprasensibile; così ci può ben essere un'intenzione veramente morale e rivolta immediatamente alla legge, e la creatura razionale può diventare degna di partecipare al sommo bene, che è conforme al valore morale della sua persona, e non semplicemente alle sue azioni. Dunque, potrebbe bene anche qui aver la sua applicazione quello che, del resto, lo studio della natura e dell'uomo c'insegna sufficientemente: che la saggezza impenetrabile, per la quale noi esistiamo, non è men degna di venerazione per quello che essa ci negò, che per quello che ci concesse.

CAPITOLO SESTO.

La dottrina del metodo della ragion pura pratica.

1. — A questo punto è finita la prima parte dell'opera. Incomincia la seconda, molto più breve: *La metodologia della ragion pura pratica.*

Infatti, il problema che ora si presenta alla mente di Kant è: come si può rendere attivo nello spirito dell'uomo quel principio puro del dovere, di cui si è analizzata l'essenza? O in altre parole: come si può rendere soggettivamente pratica la ragione che è dimostrata oggettivamente pratica, cioè capace di imperativi categorici? È, in fondo, il problema dell'educazione morale, sul quale Kant doveva ritornare di proposito nella *Dottrina della virtù*, a cui doveva accennare con profondi pensieri in qualche luogo della *Religione entro i limiti della sola ragione*, a cui doveva fornire contributi psicologici nella *Antropologia*, e che costituisce l'argomento proprio del breve scritto *Sulla Pedagogia* (1).

---

(1) *Metafisica dei costumi*. Parte II. *La Dottrina della virtù*: II. *Metodologia etica* (mia traduz., Torino, Paravia, 1923); *Antropologia prammatica* (mia traduz., Torino, Paravia, 1921), principalmente la parte seconda; *La religione entro i limiti della sola ragione* (traduz. francese di A. TREMESAIGUES, Paris, Alcan, 1913, specialmente la parte prima); *La pedagogia* (traduz. ital. di A. VALDARNINI, ediz. Paravia; oppure di A. POLONI, ediz. Albrighi e Segati; oppure con prefaz. di L. VENTURA, ediz. Trevisini).

Ora qui Kant risponde al quesito, distinguendo due momenti nella educazione morale: uno, nel quale, dato lo spirito ancora non coltivato o in istato di primitiva selvatichezza, è necessario servirsi dei motivi sensibili della attrattiva piacevole o della minaccia di dolore; e un secondo, nel quale il motivo moralmente puro, cioè l'idea del dovere per il dovere, deve esser presentato all'animo dell'educando. In questo stadio l'uomo, anzi il fanciullo stesso, chiamato a riflettere sulla propria e sull'altrui condotta (ed è una tendenza naturale questa di riflettere sugli atti del volere, della quale conviene servirsi nell'educazione) saprebbe facilmente discernere, con la stessa prontezza onde si distingue la mano destra dalla sinistra, quali siano le azioni veramente buone, alle quali va non pure l'approvazione, ma anche la venerazione, e che si contrassegnano per la purezza incontaminata del principio, sgombro non solo di ogni motivo desunto dalla felicità, ma anche di ogni pretesa ad una grandezza d'animo straordinaria e meritoria, anzichè nudamente obbligatoria. Ciò che suscita in noi la vera e schietta ammirazione morale è proprio soltanto il riconoscimento di un'azione come compiuta soltanto per omaggio al dovere, cioè compiuta, non perchè o piacevole o utile o bella o generosa o eroica, ma perchè imposta dalla legge, perchè suggerita dalla rappresentazione nuda e severa del dovere. Dinanzi alla immagine di una tale condotta noi ci sentiamo l'anima fortificata ed elevata come dinanzi a qualcosa di sublime, così come è stata stupendamente espresso in alcuni famosi versi di Giovenale.

Per **dottrina del metodo** della ragion pura **pratica** non si può intendere il modo (tanto nella riflessione, come nell'esposizione) di procedere coi principii puri

pratici in vista di una conoscenza **scientifica** di essa: il che del resto si chiama propriamente metodo soltanto nella filosofia **teoretica** (poichè la conoscenza popolare ha bisogno di una **maniera**, ma la scienza ha bisogno di un **metodo**, cioè di un procedimento **secondo i principii** della ragione, mediante i quali soltanto il molteplice di una conoscenza può diventare un sistema). Al contrario, per questa dottrina del metodo s'intende il modo, in cui si può procurare alle leggi della ragion pura pratica un **accesso** nello spirito umano, un **influsso** sulle massime di esso, cioè il modo di fare anche **soggettivamente** pratica la ragione oggettivamente pratica.

. . . .

Senza dubbio, non si può negare che per far entrare uno spirito ancora rozzo, oppure inselvatichito, nel binario del moralmente buono, occorrono alcune istruzioni preparatorie per attirare questo spirito mediante il suo vantaggio, o spaventarlo mediante il suo danno; ma non appena questo meccanismo, queste dande hanno fatto un qualche effetto, allora dev'essere assolutamente presentato all'anima il motivo determinante morale, il quale, non solo per il fatto di esser l'unico che fondi un carattere (un modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili), ma anche perchè insegna all'uomo a sentire la sua propria dignità, dà allo spirito una forza che esso medesimo non s'aspettava, per il fatto del distaccarsi da ogni affezione sensibile, in quanto questa vuol diventare predominante, e di trovare nell'indipendenza della sua natura intelligibile e nella grandezza d'animo, a cui l'uomo si vede determinato, un largo compenso per i sacrifici che egli fa. Noi vogliamo dunque dimostrare, mediante osservazioni che ciascuno può fare, questa proprietà del nostro spirito, questa capacità di un interesse puro morale, e quindi la forza motrice della rappresentazione pura della virtù, quando essa vien presentata convenientemente al cuore umano, come il movente più efficace, e, se si tratta della durata e dell'esattezza nell'osservanza delle massime morali, come l'unico movente al bene.

Tuttavia, a questo proposito, si deve in pari tempo ricordare che, se queste osservazioni dimostrano soltanto la realtà di un tale sentimento, ma non un miglioramento morale attuato mediante esso, ciò non reca nessun danno all'unico metodo di rendere, mediante la semplice rappresentazione pura del dovere, soggettivamente pratiche le leggi oggettivamente pratiche della ragion pura, quasi fosse questo metodo una nuova fantasticheria. Poichè, siccome esso non fu ancora mai in uso, così anche l'esperienza non può ancora dir niente della sua riuscita, ma si possono solo pretendere prove della possibilità di tali moventi. Le quali prove io voglio ora esporre brevemente; e poi abbozzerò con pochi tratti il metodo che serve a fondare e coltivare le vere intenzioni morali.

. . . .

Io non so perchè gli educatori della gioventù non abbiano già da lungo tempo fatto uso di questa tendenza della ragione a entrare con piacere anche nell'esame più sottile delle questioni pratiche proposte, e perchè, dopo di aver posto a fondamento un catechismo semplicemente morale, non ricercarono le biografie dei tempi antichi e moderni per aver in mano documenti dei doveri proposti, nei quali documenti gli educatori stessi, specialmente col confronto di azioni simili in circostanze differenti, eserciterebbero il giudizio dei loro allievi a discernere il valore morale maggiore o minore di quelle. Allora troveranno che anche la gioventù più tenera, che per il resto non è ancora matura ad ogni speculazione, presto diventa assai perspicace e inoltre non poco interessata, perchè essa sente il progresso della sua facoltà di giudicare. Ma, ciò che è il più importante, possono sperare con certezza che l'esercizio frequente di conoscere la buona condotta in tutta la sua purezza e di approvarla, e al contrario di osservare con compassione e disprezzo anche la più piccola deviazione da essa, benchè sia compiuto fin allora soltanto come un giuoco della facoltà di giudicare nel quale i ragazzi possono gareggiare gli uni cogli altri, tuttavia lascerà un'im-

pressione duratura della stima per un lato e dell'avversione per l'altro, la quale, mediante la semplice abitudine di considerare sovente tali azioni come degne di approvazione o più spesso di biasimo, costituirebbe un buon fondamento alla rettitudine nella maniera di vivere in avvenire. Soltanto desidero di risparmiare alla gioventù gli esempi delle azioni cosidette **nobili** (supererogatorie), di cui i nostri scritti sentimentali sono tanto prodighi, e di riferire tutto semplicemente al dovere e al valore, che un uomo si può e si deve dare ai suoi proprii occhi mediante la coscienza di non averlo trasgredito, perchè ciò che riesce a vuoti desiderii e a brame di perfezione irraggiungibile, produce semplici eroi da romanzo; i quali, vantandosi molto del loro sentimento per la grandezza trascendente, si dispensano dall'osservanza dell'obbligazione comune e usuale, che a loro poi sembra meschinamente piccola (1).

Ma, se si domanda che cosa è propriamente la moralità pura, alla quale, come alla pietra di paragone, si deve provare il valore morale di ogni azione, io devo confessare che soltanto i filosofi possono mettere in dubbio la soluzione di questa questione; poichè nella comune ragione umana essa è, non invero mediante la deduzione di formole universali, ma mediante l'uso abituale, risolta da lungo tempo, come la differenza fra la mano destra e la sinistra. Noi vogliamo, dunque, anzitutto mostrare il carattere distintivo della virtù pura in un esempio; e, mentre immaginiamo che questo esempio sia

---

(1) È cosa del tutto consigliabile lodare le azioni in cui risplende un sentimento e un'umanità grande, disinteressata e simpatica. Ma qui si deve far notare non tanto **l'elevazione dell'anima** la quale è assai incostante e transitoria, quanto piuttosto la **sommissione del cuore al dovere,** da cui si può sperare un'impressione più lunga, perchè essa implica dei principii (laddove l'esaltazione dell'anima importa soltanto emozioni). Se appena un poco si riflette, si troverà sempre una colpa, di cui siamo responsabili rispetto al genere umano (dovesse anche solo essere quella che, in forza della disuguaglianza degli uomini nell'organizzazione civile, si godono vantaggi, per i quali altri sono soggetti a privazioni maggiori): e ciò basta per non scacciare il pensiero del **dovere,** mediante la rappresentazione egoistica del **meritorio.**

proposto al giudizio di un ragazzo di dieci anni, vediamo se egli dovrebbe necessariamente giudicare così anche da sè, senza le indicazioni del maestro. Gli si racconti la storia di un uomo onesto, che si vuol indurre ad associarsi ai calunniatori di una persona innocente e nello stesso tempo del tutto impotente (come per esempio Anna Bolena, accusata da Enrico VIII d'Inghilterra). Si offrono guadagni, cioè grandi regali o un alto grado; egli li rifiuta. Questo produrrà semplicemente consenso e approvazione nell'animo dell'ascoltatore, perchè si tratta di guadagno. Poi si comincia colla minaccia del danno. Vi sono tra questi calunniatori i suoi migliori amici, che adesso gli rifiutano la loro amicizia; parenti prossimi che lo minacciano di diseredarlo (lui che è privo di sostanze); potenti, che lo possono perseguitare ed offendere in ogni luogo e condizione; un sovrano che lo minaccia della perdita della libertà, anzi della vita stessa. Ma, perchè il suo male sia al colmo, per fargli anche sentire il dolore, che solo un cuore moralmente buono può sentire intimamente, si può immaginare che la sua famiglia. minacciata dall'estrema miseria e indigenza **lo scongiuri a cedere;** si può immaginare lui stesso, benchè onesto, pure con organi di sentimento non resistenti e sensibili così alla compassione come alla propria miseria, in un momento, in cui desidera di non aver mai visto il giorno che lo espose a un dolore così indicibile, restar tuttavia fedele al proposito di lealtà, senza tentennare e senza nemmeno dubitare. Allora il mio giovane ascoltatore verrà elevato gradatamente dalla semplice approvazione alla meraviglia, da questa allo stupore, finalmente alla più gran venerazione, e a un vivo desiderio di poter anche lui esser un uomo simile (senza desiderare però di essere nella stessa condizione). Eppure qui la virtù ha tanto valore, perchè costa tanto, non perchè sia utile a qualche cosa. Tutta la meraviglia e anche lo sforzo per rassomigliare a questo carattere, si fonda qui interamente sulla purezza del principio morale, il quale può esser rappresentato in modo retto solo togliendo dai moventi dell'azione tutto ciò che gli uomini possono ascrivere sol-

tanto alla felicità. Dunque, la moralità deve aver tanto più forza sul cuore umano, quanto più pura essa vien rappresentata. Donde segue che, se la legge dei costumi e l'immagine della santità e della virtù devono esercitare generalmente qualche influsso sulla nostra anima, lo possono esercitare solo in quanto, come moventi del cuore, vengon presentate pure, non mescolate con riguardi al proprio benessere, perchè è nella sofferenza che la nostra anima si mostra più eccellente. Ma ciò, che, se è tolto, fa sì che ne venga rinforzato l'effetto di una forza motrice, dev'essere stato un ostacolo. Quindi ogni mescolanza di moventi, che vengano tratti dalla propria felicità, è un ostacolo a procurare alla legge morale un influsso sul cuore umano. Io sostengo, inoltre, che anche in quell'azione che si ammira, se il motivo determinante, per cui essa avvenne, fu la stima del proprio dovere, allora è questo rispetto alla legge, e non una pretesa all'opinione interna di grandezza d'animo e di modo nobile e meritorio di sentire, ciò che ha la maggiore efficacia sull'animo dello spettatore; quindi è il dovere, e non il merito, quello che deve avere sull'animo, non solo l'influsso più determinato, ma, se vien rappresentato nella giusta luce della sua inviolabilità, anche l'influsso più penetrante.

. . . .

Se vi è un dovere imprescindibile, la cui trasgressione offende la legge morale in sè, senza riguardi al benessere dell'uomo, e ne calpesta per così dire la santità (simili doveri s'usa chiamarli doveri verso Dio, perchè noi ci rappresentiamo in esso l'ideale della santità in sostanza), allora noi consacriamo all' ubbidienza di esso, col sacrificio di tutto ciò che può sempre aver un valore soltanto per tutte le nostre inclinazioni più intime, tutto il rispetto possibile, e sentiamo la nostra anima fortificata ed elevata da un tale esempio, poichè per esso ci possiamo persuadere, che la natura umana è capace di un'elevazione così grande su tutto ciò che la natura può sempre opporre coi suoi moventi. Giovenale presenta un simile esempio in una gradazione che fa

sentire vivamente al lettore la forza del motivo, che si trova nella legge pura del dovere come dovere.

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro,
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas (1).

. . . .

Il metodo prende dunque quest'andamento. **Dapprima** si tratta soltanto di fare del giudizio secondo le leggi morali un'occupazione naturale, che accompagni tanto le nostre azioni libere, quanto l'osservazione di quelle degli altri e, nello stesso tempo, di farne un'abitudine, e di acuire un tal giudizio, in quanto si domanda anzitutto se l'azione è **conforme** oggettivamente **alla legge morale,** e a quale; e in ciò si distingue l'attenzione a quella legge, che fornisce semplicemente un principio all'obbligazione, dalla legge che è in fatto **obbligante** (*leges obligandi a legibus obligantibus*); (come per es. la legge di ciò, che il **bisogno** degli uomini richiede da me, in opposizione a quello che il **diritto** di essi richiede, delle quali leggi la seconda prescrive doveri essenziali, ma la prima soltanto doveri accidentali); e così si insegna a distinguere doveri differenti, i quali s'incontrano in un'azione. L'altro punto, sul quale dev'essere diretta l'attenzione, è la questione: se l'azione sia avvenuta anche (soggettivamente) **per la legge morale,** e quindi per essa, secondo la sua massima, abbia non solo l'esattezza morale, come fatto, ma anche il valore morale, come intenzione. Ora non vi è alcun dubbio che questo esercizio, e la coscienza di una conseguente coltura della nostra ragione in quanto giudica semplicemente sul pratico, debba produrre a poco a poco un certo interesse anche per la legge di essa, e quindi per le azioni moralmente buone.

. . . .

(1) Sat. VIII, v. 79-84 (g. v.).

CONCLUSIONE.

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: **il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me.** Queste due cose non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle, come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente colla coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed allarga la connessione in cui mi trovo in una grandezza interminabile con mondi su mondi e sistemi di sistemi, e per di più, nei tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo, che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche, in pari tempo, con tutti quei mondi visibili) io mi conosco in una connessione, non, come nel primo caso, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla del tutto la mia importanza, come *creatura animale*, che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista un breve tempo (non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come *intelligenza*, e ciò per mezzo della mia personalità, in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può inferire dalla determinazione conforme ai fini della mia esistenza mediante questa legge, la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito.

APPENDICE.

I concetti principali svolti da Kant nella *« Critica della ragion pratica »* si potrebbero riassumere in forma catechetica così:

I.

D. — Che cosa s'intende per legge morale?

R. — Quel principio pratico che è valido in modo universale, cioè per la volontà di tutti quanti gli esseri ragionevoli: un principio pratico oggettivo.

D. — A quale condizione un principio pratico può essere oggettivo, cioè diventar legge morale?

R. — A condizione che prescinda da ogni contenuto, cioè che sia puramente formale, perchè tutti i principii pratici naturali sono empirici, e tutti i principii pratici empirici sono egoistici.

D. — Ma è vero che i principii pratici materiali sono empirici, e quindi, in fondo, egoistici?

R. — Sì, perchè il contenuto, o la materia, di un principio, sia pratico che teoretico, non può che derivare dalla esperienza; e la esperienza che sta a base dei nostri principii pratici non può essere che quella del nostro piacere e del nostro dolore, cioè, in fondo, non può non ricondursi all'egoismo.

D. — Come, dunque, si può formulare la legge morale, cioè il principio pratico oggettivo-formale?

R. — Agisci in modo che la massima del tuo volere possa valere come norma universale.

D. — Ora, di che natura sarà una volontà, per la quale è principio determinante un principio che prescinda da ogni natura, e che quindi determini con la sola forma, cioè in modo assolutamente *a priori?*

R. — Una tale volontà non può concepirsi che come libera nel duplice senso negativo o positivo: negativamente, in quanto è indipendente da ogni determinazione empirica; positivamente, in quanto si determina da sè in forza di un principio assolutamente universale, perchè formale: in questo senso tale volontà si dice *autonoma:* è la stessa Ragion pura che, in quanto si determina da sè, è pratica, cioè Volontà libera.

D. — Quale è, allora, il concetto in cui si riassume l'essenza della legge morale e della volontà libera?

R. — È il concetto della *Autonomia*, che vuol dire autolegislazione e autodeterminazione.

D. — E ora che dal concetto della legge morale abbiamo dedotto quello della libertà, potremmo procedere inversamente, ricavare, cioè, dalla libertà la legge?

R. — No: la legge morale, cioè la necessità di una norma del volere valida universalmente, è una rivelazione prima della coscienza, è un *fatto* della ragione che precede ogni esperienza e serve a giudicarla; laddove la libertà non è che una illazione, un *postulato*, a cui siamo costretti da quella. Dal dovere si ricava il potere: tu devi; dunque, tu puoi; non inversamente.

II.

D. — Come si definisce ora il bene e il male morale? Non dovrebbe tale definizione precedere nell'Etica ogni altra?

R. — No, perchè, se il concetto del bene e del male precedesse ogni altro, noi dovremmo da esso ricavare quello della legge; ma allora la legge non sarebbe più un vero principio pratico oggettivo e universale, perchè il bene e il male che le starebbero a base, sarebbero il bene e il male sensibili, il *wohl* e l'*übel;* laddove, partendo dal concetto della legge, come principio pratico

formale, *a priori*, si può ricavarne il vero concetto del bene morale, del *gut*, e del male morale, del *böse*: il bene morale è ciò che è voluto per amore della legge, il male morale ciò che è voluto in odio alla legge.

D. — Si determina, dunque, in questo modo concretamente il contenuto del bene e del male?

R. — No: il bene e il male morali, più che veri concetti, i quali implicherebbero l'applicazione delle categorie alle intuizioni sensibili, sono modi di una sola categoria, quella della causalità libera: gli è come dire che il bene e il male morali non sono designazioni di determinati atti, ma specificazioni della volontà libera in rapporto con la legge.

D. — Come si può allora giudicare in concreto della bontà o malvagità della condotta? Non v'è un criterio che ci possa servire di guida?

R. — Sì, ed esso è dato dal concetto di legge naturale che, considerato nella sua forma, è analogo a quello di legge morale, onde essa può chiamarsi il *tipo* della legge morale; o anche si può dire che la natura del mondo sensibile è, per rispetto al suo elemento formale di conformità alla legge, il tipo di una natura intelligibile, quale è quella implicita nella moralità.

D. — E come si può esprimere tale criterio tipico o direttivo per la discriminazione della condotta?

R. — Si può esprimere così: nell'agire ci si deve chiedere se, qualora l'azione che ti proponi accadesse in forza di una legge propria di quella natura a cui appartieni, tu la vorresti tuttavia compiere. Se la massima della condotta non è tale da poter assumere la forma di una legge della natura in genere, essa è moralmente impossibile.

III.

D. — Ora, come la legge morale, che è assolutamente formale e *a priori*, può diventare determinatrice della condotta in un essere sensibile come l'uomo?

R. — Siccome la legge morale determina la volontà

non solo senza il concorso dei motivi sensibili, ma anche con esclusione di essi, si capisce già *a priori* che il primo effetto necessario della legge morale è quel senso di dolore che si produce nella umiliazione del nostro egoismo. Ma siccome nel medesimo tempo la legge s'impone in tutta la sua autorità, ne deriva un *rispetto* per essa, il quale non è, dunque, di origine sensibile, ma di origine intellettuale e pura: non è un sentimento patologico, ma un effetto pratico della ragion pura; o anzi è la stessa moralità considerata soggettivamente come motivo.

D. — Il rispetto si può dunque nutrire per le cose o per gli animali?

R. — No: il rispetto non si può avere che per le persone, in cui si manifesta la legge morale; per le cose e per gli animali non si possono avere che sentimenti di origine empirica, come l'amore e la meraviglia.

D. — Non v'è un altro concetto implicito, come il rispetto, nel contrasto fra la legge morale e la sensibilità?

R. — Sì: è l'idea dell'obbligo, perchè la legge stessa, in quanto trova nella sensibilità un ostacolo alla sua realizzazione, si impone ad essa in modo categoricamente imperativo, cioè crea l'obbligo; cosicchè l'azione morale appare sempre come un dovere, e la coscienza morale non è tanto la coscienza d'agire conformemente al dovere quanto di agire per dovere o per rispetto della legge.

D. — Se, dunque, il concetto del dovere è così essenziale alla morale, quale è lo stato di moralità proprio dell'uomo?

R. — Esso è rappresentato dalla virtù, non dalla santità: dalla virtù, cioè dalla intenzione morale in lotta con la sensibilità; non dalla santità, che implicherebbe la presunzione di possedere una perfetta purezza nelle intenzioni del volere. L'uomo deve essere virtuoso; solo Dio può essere, ed è, Santo.

D. — E se il dovere (che, pur senz'alcuna lusinga dell'amor proprio, reclama l'ubbidienza, e, pur senza minaccia, s'impone), riassume così l'essenza della moralità, quale ne è, in conclusione, la radice; onde esso deriva?

R. — Evidentemente esso non deriva da altro che

dalla *personalità*, cioè dalla proprietà per cui l'uomo, mentre appartiene al mondo sensibile, appartiene anche al mondo intelligibile, che è quello della ragion pura e della legge morale santa. Di qui nasce che l'uomo, in quanto persona, abbia valore di fine in sè, cioè non possa mai essere usato semplicemente come mezzo: « nel creato tutto ciò che si vuole e su cui si ha qualche potere, può essere impiegato semplicemente come mezzo; l'uomo solo e con lui ogni creatura ragionevole, è *fine in sè* ».

IV.

D. — Abbiam detto che la libertà è un postulato della ragion pura pratica. Ma come è possibile concepir questo, cioè concepire un soggetto libero, dal momento che il principio di causa è condizione di intelligibilità?

R. — Il principio di causa è, certo, condizione universale di intelligibilità per le cose che esistono nel tempo, cioè per i fenomeni, perchè il tempo è, con lo spazio, la forma della intuizione sensibile; ma nulla vieta di pensare che le cose in sè, i noumeni, in quanto sono fuori del tempo, siano fuori della causalità intesa come necessità naturale, e siano provvisti della causalità libera. Dal punto di vista teoretico, dunque, nessuna difficoltà di attribuire la libertà come possibile alle cose in sè, ai noumeni. Dal punto di vista pratico poi, la libertà, teoricamente dimostrata non impossibile in quanto si riferisce alle cose in sè, viene affermata come un postulato della legge morale, e quindi come oggettivamente necessaria.

D. — L'uomo, dunque, dovrà essere considerato sotto due aspetti, come fenomeno e come noumeno?

R. — Sì, certo: per un lato, i principii determinanti delle sue azioni risiedono in ciò che appartiene al passato, che non è più in suo potere; per un altro, il medesimo soggetto considera la propria esistenza in quanto non è sottoposta alle condizioni del tempo, e riguarda sè stesso come tale che può essere determinato soltanto dalla legge, ch'egli si dà da sè con la propria ragione. Per un

lato egli ha un carattere sensibile, per un altro un carattere intelligibile.

D. — Ma non potrebbe pensarsi che Dio, come creatore delle sostanze, delle cose in sè, dei noumeni, determinasse in loro il carattere intelligibile, cioè rendesse così impossibile la libertà?

R. — Questo sarebbe possibile soltanto quando si ammettesse nel rapporto fra Dio e i noumeni una causalità che si svolgesse nel tempo, cioè se si ammettesse che il tempo appartiene alle cose in sè, laddove, come s'è già accennato, il tempo è una forma soggettiva dell'intuizione, e quindi appartiene soltanto alle nostre rappresentazioni, epperò ai fenomeni.

D. — Se noi, dunque, per mezzo del postulato della libertà possiamo penetrare nel mondo delle cose in sè o dei noumeni, superando così la terza dalle antinomie svelate dalla Dialettica della Ragion pura teoretica, perchè la stessa cosa non sarà possibile per le altre antinomie?

R. — Qui bisogna distinguere fra le antinomie che sorgono dalla applicazione delle categorie matematiche (quelle della grandezza e della qualità), e le antinomie che sorgono dalla applicazione delle categorie dinamiche (quelle della modalità e della relazione). Ora, mentre le due prime riguardano semplicemente l'unità della sintesi nella rappresentazione dell'esistenza degli oggetti, epperò contengono sempre una sintesi dell'omogeneo, che toglie ogni possibilità di risalire a un incondizionato, onde le due antinomie corrispondenti sono insuperabili; le altre due non richiedono punto l'omogeneità del condizionato e della condizione nella sintesi, ma ammettono la possibilità della sintesi con un termine eterogeneo. Ma, mentre nell'applicazione della categoria della modalità non c'è nessun fatto del mondo sensibile che autorizzi a postulare l'incondizionato necessario, invece nell'applicazione dell'altra categoria, quella di relazione, l'esperienza ci porge un fatto, la legge morale, la quale ci costringe a risalire all'incondizionato libero. Ecco come la facoltà pratica della ragione, e soltanto essa, ci aiuta a uscir dal mondo sensibile e ci procura le cognizioni di un ordine e di una connessione sovrasensibile; le quali però,

appunto per tale loro origine, possono essere estese solo in quanto è necessario agli scopi pratici (1).

V.

D. — Che cosa s'intende in genere per Dialettica della Ragione?

R. — Dialettica è in genere quella parte della Logica che discopre le antinomie in cui cade la Ragione quando, volendo trovare per un dato condizionato la totalità assoluta delle condizioni, la quale non è possibile che nell'incondizionato, cioè nelle cose in sè, la ricerca invece nella serie dei fenomeni, trattandoli come se fossero essi le cose in sè.

D. — Da che origina la Dialettica della Ragion pratica?

R. — Dal tentativo della Ragione di conseguire nel campo pratico l'assoluto incondizionato, cioè la totalità dei beni o il Sommo bene, nel quale però il Supremo bene, cioè la Virtù, stia come condizione determinatrice del suo accordo con il complesso degli altri beni, che si possono assommare nell'idea di Felicità.

D. — Allora si tratterà di vedere in che modo è possibile concepire il rapporto tra Virtù e Felicità nella costituzione del Sommo bene; non è vero?

R. — Precisamente. Ora il rapporto fra Virtú e Felicità può essere o analitico, cioè di identità, oppure sintetico, cioè di derivazione dell'una dall'altra. Ma analitico non è, perchè nè la virtù è la coscienza della massima conducente alla felicità, nè la felicità è la coscienza della virtù: fra la massima dell'una e la massima dell'altra vi è assoluta opposizione. Sintetico non è neppure, perchè non si può dimostrare nè che la pratica della virtù produca la felicità, nè che la ricerca della felicità renda virtuosi. L'accordo, adunque, è dimostrato impossibile nel campo dell'esperienza; ma d'altra parte esso,

---

(1) Tutta quest'ultima parte presuppone, come si vede, una conoscenza della *Critica della ragion pura* (e specialmente della *Dialettica*) che qu non si è potuto dare, per non uscire dai limiti e dagli scopi del volume.

cioè il Sommo bene, o la totalità dei beni, in cui la Virtù tenga il suo posto di Bene supremo, è voluto dalla Ragione, è un oggetto necessario *a priori* della nostra volontà: ecco l'antinomia.

D. — È possibile risolverla? E, al caso, come?

R. — Se non fosse possibile risolverla, si dovrebbe dire che la legge morale, che ci obbliga alla virtù e che per essa ci prescrive l'attuazione del Sommo bene, sia fantastica e ordinata a fini vani e immaginari. D'altra parte che sia possibile risolvere l'antinomia, è provato dal fatto che, mentre è assolutamente impossibile che la ricerca della Felicità renda virtuosi, la sintesi inversa è impossibile solo relativamente al mondo sensibile, cioè non si esclude che tale possibilità esista in quel mondo intelligibile, con cui la legge morale ci mette in rapporto.

D. — Ma che cosa si richiede perchè si possa pensare realizzabile una tale sintesi, cioè il Sommo bene?

R. — I postulati della Ragion pratica per rispetto al Sommo bene sono due: il postulato della immortalità dell'anima, richiesto dalla esigenza di una perfetta adeguazione fra la volontà e la legge, la quale non è possibile che in un progresso indefinito della volontà buona, e quindi nella sua immortalità, e il postulato dell'esistenza di Dio, richiesto dalla esigenza di una perfetta corrispondenza fra la Virtù e la Felicità, la quale non può conseguirsi che per la potenza e la sapienza di un Essere perfetto.

D. — Con questi postulati si estende la conoscenza umana?

R. — No: nè con questi due, nè con l'altro della libertà. Sono bensì questi tre postulati corrispondenti ai tre problemi discussi nella *Critica della ragion pura*, per rispetto ai quali la ragion pura speculativa incorre nel paralogismo (questione dell'anima), nella terza antinomia della Dialettica (questione della causa incondizionata) e nell'idea della ragione (questione di Dio); ma con essi non si fa che riconoscere la necessità, puramente morale, di ammettere la realtà dei tre corrispondenti oggetti per rendere possibile quel Sommo bene che praticamente è assolutamente necessario.

D. — Vi è però una differenza di validità fra i tre postulati?

R. — Sì; nel senso che, mentre i due postulati della libertà e dell'immortalità sono obiettivamente necessarii, perchè riguardano le condizioni del Supremo bene, le quali non possono in modo assoluto esser diverse da quelle indicate nei postulati (l'uno, quello della libertà, deriva dalla stessa necessità della legge; l'altro, quello dell'immortalità, deriva dalla necessità della perfetta adeguazione della volontà alla legge); il postulato di Dio invece ha un fondamento più soggettivo, perchè risiede nella nostra incapacità di vedere come, secondo leggi di natura, si possa comporre la sintesi necessaria della virtù con la felicità.

VI.

D. — Che cosa s'intende per metodologia morale?

R. — La scienza del modo per cui si può rendere soggettivamente attiva la legge morale oggettivamente valida.

D. — Qual è il principio informatore della metodologia e dell'educazione morale?

R. — La pura idea della legge morale; un altro principio, fosse pur generoso ed eroico, non può essere informatore di una morale vera, ma di una morale sentimentale; sarebbe quindi atto a produrre eroi da romanzo, non uomini veri.

D. — Come si può applicare tale principio?

R. — Richiamando dapprima (una volta che il primo avviamento morale siasi conseguito) l'attenzione dell'educando sugli esempi o sui casi morali, facendone esaminare l'aspetto esteriore o la conformità al dovere e l'aspetto interno o il rispetto della legge, onde nasce l'ammirazione; e destando infine il senso della libertà interiore, cioè del dominio che si può esercitare in nome della pura legge sui proprii impulsi.

INDICE